



FIFA WORLD CUP
Qatar 2022
4.12.2022

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة



عبدالله البريدي

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة

عبدالله البريدي

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة

ح) دار أدب للنشر والتوزيع، ١٤٤٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

البريدي، عبد الله بن عبد الرحمن.

كينونة ناقصة: أحد عشر سؤالاً في قراءة
الفلسفة. / عبد الله بن عبد الرحمن البريدي.-
الرياض، ١٤٤٣ هـ

٤٠٠ ص؛ المقاس ١٤ × ٢١ سم

ردمك: ٩-٩-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

١- الفلسفة ٢- القراءة أ.العنوان

ديوي: ١٠٩ ١٤٤٣/٥٠٢٨

رقم الإبداع: ١٤٤٣/٥٠٢٨

ردمك: ٩-٩-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٤٣ هـ = ٢٠٢٢ م

Copyright © 2022 by ADAB

جميع الحقوق محفوظة حصرياً لـ:

دار أدب للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية-الرياض



هذا الكتاب صادر عن مبادرة
«ذات» لدعم المحتوى الفلسفي
الذي تقوم عليه مؤسسة أدب.
وهو ضمن مبادرة إثراء المحتوى
إحدى مبادرات مركز الملك
عبد العزيز الثقافي العالمي (إثراء)

[الآراء الواردة في الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار]

إهداء

أهدي هذا النص إلى أخي الإنسان: المفتقر المستغني ..!

فهرس

مقدمة	١٧
الفصل الأول: ما قبل القراءة؟	٢٣
١ - ثلاثيات ما قبل القراءة	٢٦
١-١ ثلاثية الوجود والموجود والقراءة	٢٦
١-٢ ثلاثية النص والقارئ والتأثير	٣٢
١-٣ ثلاثية الأنا والآخر والقراءة	٣٥
٢ - لا تقرأ ما هو متاح لك بل ما أنت متاح له	٣٦
٢-١ الفئة الأولى: القراء الغافون	٣٨
٢-٢ الفئة الثانية: القراء التائهون	٣٩
٢-٣ الفئة الثالثة: القراء المبعثرون	٤١
٣ - مهادُ تفحص قبل القراءة	٤٢
الفصل الثاني: ما القراءة؟	٥١
١ - نحو توصيف القراءة	٥٢
١-١ التوصيف السالب للقراءة	٥٣
١-١-١ القراءة: إمالة جهل	٥٣
١-١-٢ القراءة: محو جمود	٥٩
١-١-٣ القراءة: مقاومة رداءة	٦١
٢-١ التوصيف الموجب للقراءة	٦٣
١-٢-١ القراءة: تشجيع عوالم	٦٣
١-٢-٢ القراءة: إنماء عقول	٦٥

- ١-٢-٣ القراءة: تزكية نفوس ٦٧
- ١-٣ القراءة: توصيف مركب ٦٨
- ٢- علم نفس القراءة ٦٩
- ٣- مهارات القراءة ٧١
- ٣-١ الاكتشاف الدائم لأسرار القراءة ٧٣
- ٣-٢ الدخول إلى النصوص من أبوابها ٧٣
- ٣-٣ تفعيل التجريد والتحليل والتركيب ٧٣
- ٣-٤ اصطيات السردية والحبكة ٧٤
- ٣-٥ امتلاء القراءة بفراغ النص ٧٤
- ٣-٦ القراءة بمقاربة غير مُتكلفة ٧٥
- الفصل الثالث: ما الفلسفة؟** ٧٩
- ١- ماهية الفلسفة: توصيفها ٨٠
- ١-١ الفلسفة : دال لاهث خلف مدلوله! ٨٠
- ١-٢ الفلسفة حضور مستغنٍ عن التعريف! ٨٤
- ١-٣ التعريف = كينونة ناقصة وتامها الاجتهاد ٨٦
- ٢- أعضاء الفلسفة: تصنيفها ٨٩
- ٣- أسنان الفلسفة: تحقيقها ٩٢
- ٣-١ الفلسفة القديمة ٩٤
- ٣-٢ الفلسفة اليونانية ٩٤
- ٣-٣ الفلسفة العربية الإسلامية ٩٥
- ٣-٤ الفلسفة (العربية) الحديثة ٩٩
- ٣-٥ الفلسفة (العربية) المعاصرة ١٠١
- ٤- علاقات الفلسفة: شبكتها ١٠٦

١-٤ الفلسفة والعلم: كارزما المضمون وكارزما المنهج

١٠٦

١٠٨ ٢-٤ تصنيف رباعي للفلاسفة والعلماء

١٠٩ ١-٢-٤ فلاسفة خُلص

١٠٩ ٢-٢-٤ علماء خُلص

١٠٩ ٣-٢-٤ فلاسفة علماء

١١٠ ٤-٢-٤ علماء فلاسفة

١١٠ ٣-٤ التصنيف الرباعي والنمو المعرفي

١-٣-٤ الصنف الأول: صانعو النماذج ومطورو العلم

١١٣ الثوري

٢-٣-٤ الصنف الثاني: متقبلو النماذج ومطورو العلم

١١٤ المستقر

١١٤ ٥- النص الفلسفي

١١٥ ١-٥ النص الفلسفي من جهة المكتوب

١١٦ ٢-٥ النص الفلسفي من جهة الكاتب

١٢١ الفصل الرابع: هل تجب قراءة الفلسفة؟

١٢٢ ١- استبدادية الفلسفة!

١٢٢ ١-١ الحد المائز

١٢٦ ٢-١ كيف نميز بين الفلسفة والمعارف الأخرى؟

١٢٦ ١-٢-١ المعرفة الدينية

١٢٧ ٢-٢-١ المعرفة الفلسفية

١٢٧ ٣-٢-١ المعرفة العلمية

١٢٧ ٤-٢-١ المعرفة الأدبية والفنية

- ١٢٨ ٣-١ الأديب الخالص والفنان الصرف!
- ١٣٠ ٢- موت الفلسفة!
- ١٣١ ٢-١ لم يعد للهرمة إلا أن تموت!
- ١٣٢ ٢-٢ الموت يدحض الإلزام
- ١٣٢ ٣- اختطاف الفلسفة!
- ١٣٤ ٣-١ جاذبية الفلسفة
- ١٣٤ ٣-٢ وثوقية الفلسفة
- ١٣٥ ٤- الأدب والفن مستعرا حكمة!
- ١٣٥ ٤-١ الأديب بوصفه فيلسوفاً تلقائياً
- ١٣٦ ٤-٢ الأدب كينونة ناقصة وتماها الإبداع
- ١٣٨ ٤-٣ الفن بوصفه صائداً للحقائق
- ١٤٣ الفصل الخامس: لماذا نقرأ في الفلسفة؟
- ١٤٣ ١- مَنْ يجيبُ عن لماذا نقرأ فلسفياً؟
- ١٤٥ ٢- إيقاظ الدهشة
- ١٤٥ ٢-١ ثمرات الدهشة
- ١٤٨ ٢-٢ معادلات الدهشة
- ١٤٩ ٣- إخصاب التفلسف
- ١٥٠ ٣-١ ماهية التفلسف
- ١٥٢ ٣-٢ شساعة التفلسف
- ١٥٤ ٤- ترقية التفكير
- ١٥٤ ٤-١ الصنف الأول: مفكرو المستوى الأول
- ١٥٦ ٤-٢ الصنف الثاني: مفكرو المستوى الثاني
- ١٥٧ ٤-٣ الصنف الثالث: مفكرو المستوى الثالث

- ٥- تفتيت التعقيد ١٥٩
- ١-٥ سطحية التبسيط: من البساطة إلى البساطة ١٦٢
- ٢-٥ عمق التعقيد: من البساطة إلى التعقيد ١٦٣
- ٣-٥ عمق البساطة: تفتيت التعقيد ١٦٤
- الفصل السادس: ماذا نقرأ في الفلسفة؟ ١٦٩
- ١- مَنْ يجيب عن ماذا نقرأ فلسفياً؟ ١٧٠
- ١-١ ضوابط النص الجيد المقروء ١٧٠
- ٢-١ ضوابط النص الفلسفي المقروء ١٧٣
- ٢- تراثية النص الفلسفي وحدثه ١٧٧
- ١-٢ تاريخ ميلاد النص ١٧٨
- ٢-٢ أدلجة ضد فلسفتنا المعمّرة! ١٨٠
- ٣- مسارات للقراءة الفلسفية ١٨٣
- ١-٣ ثلاثية القراءة الفلسفية، تنظيراً ١٨٣
- ٢-٣ ثلاثية القراءة الفلسفية، تطبيقاً ١٨٤
- الفصل السابع: كيف نقرأ الفلسفة؟ ١٩٣
- ١- القراءة الفلسفية من حيث مضمونها ١٩٤
- ١-١ قراءه تراعي مفاهيمها ١٩٤
- ٢-١ قراءة تراعي وعورتها ٢٠٥
- ١-٢-١ زاد نفسي ٢٠٥
- ٢-٢-١ زاد فكري ٢٠٦
- ٢- القراءة الفلسفية من حيث فاعلها ٢٠٧
- ١-٢ القراءة الفلسفية الفردية ٢٠٨
- ٢-٢ القراءة الفلسفية الجماعية ٢٠٩

- ٣- القراءة الفلسفية من حيث تكرارها ٢١٢
- ٣-١ التكرار بالقراءة ٢١٣
- ٣-٢ التكرار بالترسيخ ٢١٤
- ٣-٣ فعالية التكرار ٢١٥
- ٤- القراءة الفلسفية من حيث توزيعها ٢١٧
- ٤-١ التوازن المصادري ٢١٨
- ٤-٢ التوازن المنهجي ٢١٨
- ٤-٣ التوازن المفاهيمي ٢١٩
- ٤-٤ التوازن التطبيقي ٢١٩
- الفصل الثامن: كم نقرأ في الفلسفة؟ ٢٢٣
- ١- المقروء، كمًا وكيفًا ٢٢٤
- ١-١ كم عالٍ وكيف عالٍ ٢٢٥
- ١-٢ كم عالٍ وكيف منخفض ٢٢٦
- ١-٣ كم منخفض وكيف عالٍ ٢٢٦
- ١-٤ كم منخفض وكيف منخفض ٢٢٧
- ١-٥ مثال على الكم والكيف ٢٢٨
- ٢- المعرفة حجاب! ٢٣٠
- ٢-١ توتر بين المعرفة والإبداع ٢٣٠
- ٢-٢ المعرفة الفلسفية والإبداع ٢٣١
- ٣- تحديدات الكم القرائي ٢٣٣
- ٣-١ عدم إكمال الكتب ٢٣٤
- ٣-٢ معايير إكمال الكتب ٢٣٦
- ٣-٣ احتساب إعادة القراءة ٢٣٩

٢٤٣	الفصل التاسع: متى نقرأ في الفلسفة؟
٢٤٤	١- القراءة بحسب الخطة
٢٤٧	١-١ تزيين القراءة الفلسفية
٢٥١	١-٢ تخطيط القراءة الفلسفية
٢٥٤	٢- القراءة بحسب الحاجة
٢٥٥	٢-١ قارئ متصيد لنص فلسفي
٢٥٩	٢-٢ جهل متنبه بخسائر معرفية
٢٦٧	الفصل العاشر: أتؤثر الفلسفة على الدين؟
٢٦٩	١- الفلسفة المتمردة: فلسفة مُستغنية مُفتقرة
٢٧٣	١-١ فلسفة إنسانية مستغنية
٢٧٤	٢-١ فلسفة حِسْوتية مكتفية
٢٧٧	١-٣ فلسفة شكوكية هدمية
٢٧٨	٢- الفلسفة المؤمنة: فلسفة مُفتقرة مُستغنية
٢٧٩	١-٢ فلسفة توحيدية إذعانية
٢٨٥	٢-٢ فلسفة غائية منهجية
٢٨٨	٢-٣ فلسفة نقدية متسائلة
٢٨٩	٣- الشك والنقد الناجعان
٢٩٠	٣-١ ما الفرق بين الشك والنقد؟
٢٩١	٣-٢ هل نمارس الشك ونحن مبتدئون؟
	٣-٣ كيف نمارس النقد بما لا يُضعف حصيلتنا
٢٩٦	العلمية؟
٢٩٨	٣-٤ التشوش بداية التعلم العميق
٢٩٨	٣-٤-١ التطبيع مع التشوش

٢٩٩	٣-٤-٢ التعويل على المتماذك
٣٠١	٣-٥ خلاصات في الشك والنقد
٣٠٢	٤- ماذا نقرأ فلسفياً: النص المفتقر المستغني!
٣١٧	الفصل الحادي عشر: ما بعد القراءة/ الفلسفة؟
٣١٩	١- مسارب التثميز القرائي
٣٢١	١-١ مسارب التحليل
٣٢٢	١-١-١ ماهية التحليل
٣٢٣	١-١-٢ منصة السؤال
٣٢٧	١-١-٣ عصرائ التحليل
٣٢٧	العصرة الأولى: التعليل - العلة
٣٢٨	العصرة الثانية: التفسير - المعنى
٣٢٨	العصرة الثالثة: التوصيف - الكيفية
٣٢٨ ...	العصرة الرابعة: التوهم التحليلي - اللامحلل
٣٣٠	١-٢ مسارب التفلسف
٣٣٠	١-٢-١ التفلسف المنمنم
٣٣١	١-٢-١-١ مسارب الموضوع
٣٣٢	١-٢-١-٢ مسارب القارئ
٣٣٤	١-٢-٢ مسارب التفلسف الكبير
٣٣٤	١-٢-٢-١ مسارب الموضوع
٣٣٨	١-٢-٢-٢ مسارب القارئ
٣٤٧	٢- الأنفة الفلسفية
٣٤٧	١-٢ نقشير فلسفة الآخر!
٣٥٤	٢-٢ ما الأنفة الفلسفية؟

٣٥٦	٢-٣ ما التلمذة الفلسفية؟
٣٦٥	٢-٤ التفلسف النقي
٣٧٠	٢-٥ التفلسف المُفطر
٣٧٠	٢-٥-١ مبدأ العمومية
٣٧١	٢-٥-٢ مبدأ التلقائية
٣٧٣	٢-٥-٣ مبدأ الملاءمة
٣٧٥	٢-٥-٤ مبدأ الشساعة
٣٨١	المراجع
٣٨١	المراجع العربية
٣٩٧	المراجع الإنجليزية
٣٩٩	نبذة عن المؤلف

مقدمة

القراءة هي المحرك الأكبر للتغيير الإيجابي والمعرض الأخطر على الحراك النهضوي الحضاري في أي مجتمع إنساني. القراءة لا تقلل من «الفجوة المعرفية» على المستوى الفردي والمجتمعي فحسب، بل تجهزنا بقدرات كافية لاستغلال هذه المعرفة لتحقيق أهدافنا والوصول إلى مراميها، بأنجع وسيلة وأقل كلفة، وهذا الأثر الإيجابي لا يتحقق بقراءات عابرة فاترة.

هذا الكتاب يقرب الفلسفة في سياق يتجاوز بنا ضيق التعاريف والممارسات الشكلانية والجامدة والخائبة، صوب سعة التوصيفات والمنهجيات والاستدلالات والمقاربات والتفلسفات الفعالة المتألقة المتفاعلة مع الراهن والمستقبل. وكأنه يقول لنا: هذه هي الفلسفة، فلنكش شفرات قراءتها شفرة شفرة، ولنتبين مسارها تخصيبها؛ فكراً وتطبيقاً. في هذا الكتاب تجربة قارئ فلسفة لفترة تُنيف على الثلاثين عاماً، فيقدم عصارتها ومستحلب فعاليتها تجاه الفلسفة قراءة وثماراً؛ في قوالب تتجافى عن سذاجة الأدلة العملية، كما هي عادة بعض الكتب التطويرية التي تصف باقة من التوجيهات المباشرة في رفوف: افعَل، ولا تفعل. كتابنا ليس من هذا القبيل، على أنه لا يُغفل الجانب التطبيقي أو العملي، غير أنه يعالج ذلك في سياق مقاربات نظيرية أكثر عمقاً وتكاملاً، جاعلاً التنظير مؤثراً للتطبيق، والتطبيق مثمراً للتنظير.

هذا الكتاب يصلح لفئات عديدة من القراء، ومن بينهم مَنْ قرأ في الفلسفة منذ وقت قريب، ويفكر في الاستمرار، مع وجود قدر من الصعوبة أو الملل أو التشتت أو الغموض أو الالتباس حيال جانب أو آخر في هذه القراءة، أو أنه يفكر في التوقف عنها لأسباب بدت بعضها واضحة وبعضها الآخر مُبهمة، أو أنه بات لا يدري بالضبط ما يفعل تُجاء ذلك. وهذا الكتاب ملائم أيضاً لمن لم يقرأ ألبتة في الفلسفة، ويفكر في خوض غمارها، ولكنه متردد بعض الشيء، لكونه قد سمع ما عساه يرده أو ينفره عنها من مفكر أو من صديق أو من عابر فكر أو غائر شعور، أو أنه لم يفكر في هذا اللون من القراءة، ووجد أن عنوان الكتاب قد نبهه إلى شيء لم يُرعه اهتمامه من قبل. وهذا الكتاب قد يصلح أيضاً لمن قرأ في الفلسفة كثيراً، ورام أن يقارن تجربته بتجربة قرائة أخرى، مستكشفاً نقاط التشابه ونقاط الاختلاف، وجاعلاً من النص منصةً للتحسين في جانب قرائي أو آخر، ومتكئاً لشراكة في مسارات تفعيل المقروء الفلسفي بطريقة أو بأخرى.

في كل الأحوال، أرجو أن يُعين الكتاب أمثال هؤلاء القراء على استجلاء الصورة أكثر، وتكوين اتجاهات قرائية ملائمة لدى القارئ وفق مقاساته الفكرية وأذواقه النفسية، والظفر من ثمَّ بخريطة قرائية واضحة، بما يُعظّم الانتفاع من المقروء الفلسفي وغيره، وبخاصة أن الكتاب يتجاوز فرضية حتمية القراءة في الفلسفة، أي: أنه يجتاز بوعي تام جميع الأطاريح الموجبة للقراءة الفلسفية في كل حال، والتي من شأنها تعزيز ما يمكننا وصفه باستبدادية الفلسفة؛ إذ هو لا يُقَرُّ من حيث المبدأ وجوب القراءة فيها، بل يُفصّل في ذلك ويميز بين حالات وحالات، وغايات وغايات، وذهنيات وذهنيات، ولو كان الكتاب

متبنياً لشيء آخر غير ذلك، لكان جاحداً لمنهج الفلسفة ذاتها، مُغتالاً لروحها؛ إذ هي في جوهرها تحليل ذهني حوَّام حول الحقيقة أو العلة أو الأصل أو المعنى، بأي منهج أو مقارنة أو حقل أو لغة كانت، مما يعني أننا بذلك الرِّفْض لاستبداد الفلسفة من جهة قراءتها، إنما نؤمن بها ونلتزم بتعاليمها وننبثق من روحها وننميها، ولو كان ذلك بالابتعاد عن القراءة المباشرة في أدبياتها، ومن شواهد ذلك على سبيل المثال: ظهور نسق القراءة الأدبية المتفلسفة، وستعرف في فصول الكتاب على هذا الشاهد وأمثاله وستستين زواياه وحيثياته.

في كل فصل مقارنة لسؤال رئيس من الأسئلة حول القراءة الفلسفية وكيفية تفعيل المقروء الفلسفي وتثميته، على أن المعالجة التحليلية المعمقة اقتضت في حقيقة الأمر التشابك مع عشرات الأسئلة التفصيلية. بعضها نجيب عنها بقدر من التفصيل والتمثيل، وبعضها نخصها برسائل مكثفة مكبسة، وبعضها الآخر نكتفي بطرحها وتوريط القارئ بها. والكتاب صيغ في أكثر أجزائه بلغة ميسرة، وبأسلوب يناسب غير المتخصصين أو غير المتعمقين بعدد في الحقل الفلسفي، مع الحرص على الإفادة من آراء كبار المنظرين في المسائل الفلسفية المختلفة، والتعويل على نتائج الدراسات العلمية الرصينة في أبوابها، في سياق يفعلها بقلب عملي تطبيقي، حيث يمزج الكتاب بين الجانب التنظيري والجانب التطبيقي، ويجعل المعالجة مختصرة ومكثفة حول الأبعاد الرئيسة مع إشارته إلى مراجع محورية، يمكن للمستزيد أن يرجع إليها، ويعمق النظر أو المقاربة عبرها، كما أنه يناقش المسائل المطروحة بقلب متسلسل عبر فصول، يمهّد أولها لتاليها؛ بطريقة تُحدث تراكمية في الفهم والاستخلاص للنتائج والتكوين للمهارات التي يمكن للقارئ أن يخرج بها.

وأخيراً، أقدم الشكر والدعاء لكل من دعمني في مسيرتي القرائية الطويلة التي مهدت لتأليف هذا الكتاب الذي أراه يشبهني كثيراً - والنص الذي يشبهك يتلبسك - خاصاً بذلك والذي رحمه الله، الذي حرص - وهو الأمي - على حسن تعليمنا وتأديتنا وجديتنا، وأمي الملهمة مُنيرة العُميريني أبقاها الله، - وهي أختي من الرضاعة -؛ حيث كانت توقد المدفأة في الشتاء القارص، وتجهز لي الفطور الطازج والحليب الساخن، ثم توقظني قبل الفجر للمذاكرة والاستعداد للاختبارات، ولزوجتي نورة الربدي، ولأولادي: أروى وعبدالرحمن وأدبية وبيان وإيلاف وصالح وحنين، ولإخوتي: هدى وهيلة ومحمد وتركبي وسامي وفهد ومنال؛ حيث قدموا لي الكثير من العون والمساعدة في فترات ممتدة من حياتي. كما أزجي شكراً خاصاً للأصدقاء الأعزاء الأستاذ يوسف الديان، والدكتور أحمد الكُيَّير، والدكتور إبراهيم الدغيري، والدكتور عبدالرحمن الفهاد، والأستاذ ماجد الخميس؛ لما قدموه من آراء وملاحظات ومقترحات نيرة لهذا الكتاب. والشكر موصول لموسوعة أدب وعلى رأسها عرابها الكبير الصديق العزيز الدكتور عبدالله السفياني على الاهتمام بالكتاب ونشره بطريقة مميزة. والله ولي التوفيق، والحمد لله أولاً وآخراً.

عبدالله البريدي

بريدة - سلوفينيسكا بستريتسا - سالزبورج.
 المشكاة، الأربعاء ١١ جمادى الثانية ١٤٤٣ هـ
 ١٥ ديسمبر ٢٠٢١ م

الفصل الأول: ما قبل القراءة؛

الفصل الأول، ما قبل القراءة؛

مجدُّ التاجر في كيسه، ومجدُّ العالم في كراريسه.
أبو القاسم الزمخشري

علم الإنسان ولده المخلد.

عبدالله بن المعتز

في هذا الكتاب، نصادف سؤالاً كبيراً في كل فصل من فصوله، مفتقراً لجواب. الجواب الناجع لا يبدأ بـ «الجواب»، بل بالمقاربة المنهجية الملائمة للجواب. تكمن أهمية المقاربة المنهجية للجواب، في كونها تساعدنا على تقييم مدى صحة الجواب ومنسوب نجاعتها؛ إذ إنها الحجة البالغة في الجواب، فهي تعكس جواباً لسؤال ضمنى خفي مصاحب لكل سؤال: كيف وصلت إلى هذا الجواب؟ وكأن الطرف الآخر يقول: أفنعني بأن جوابك صحيح أو ناجع. إذن، المقاربة للجواب هي ما يشكل القناعة بالجوابات التي نقترحها للأسئلة التي تُطرح علينا أو نفكر فيها. وقد لاحظتُ عبر سلسلة قراءتي في حقول معرفية عديدة، أن بعض المؤلفين يكسب المعركة مع القارئ عبر المقاربة المنهجية ذاتها، ولو كان الجواب غير دقيق أو غير مكتمل، بل أحياناً يكون خاطئاً، ويظفر مع ذلك بثقة القارئ، وينعم بتصديقه. وربما الأكثر خطورة أن العكس في بعض الحالات يكون صحيحاً هو الآخر؛ إذ إن البعض يخسر في معركة «العبور»

بجوابه إلى ضفة القارئ أو المتلقي، ولو كان الجواب جيداً أو حتى عميقاً، بسبب ضعف مقاربتة المنهجية أو انعدامها.

من أهم المصطلحات التي تواجه القراء والباحثين المبتدئين مصطلح «المقاربة المنهجية»؛ إذ ثمة غموض في هذا المصطلح من جهة دلالاته المفاهيمية، ومن جهة منهجيته التطبيقية أيضاً، الأمر الذي يؤدي إلى ضعف الممارسة لدى كثير من هولاء؛ إذ إنهم لا يتوفرون على قدرات ومهارات كافية لتفعيله بشكل معمق في الممارسات الكتابية والأنشطة البحثية.

مصطلح المقاربة مُشتق من مادة: ق ر ب، وقارب الشيء، أي: دنا منه واقترب، وقارب الخطو، أي: داناه، وقارب النهاية، أي: أوشك أن ينتهي. والمقاربة جاءت على وزن مُفاعلة وقاربَ على وزن فاعل، وفي ذلك عدة معانٍ مفيدة في السياق البحثي التحليلي التفسيري، ومنها: المشاركة عبر التعدي للشيء الذي نتحدث عنه، فأنت إذا قلت مثلاً: جالستُ فلاناً، ففيه إشراكٌ لهذا الفلان في المجالسة، بخلاف قولك: جلستُ مع فلان، إذ قد تكون جلستَ معه دون أن يشاركك هو الرغبة في الجلوس، وهذا يعني أن الباحث حين يقول: قاربْتُ، فهو يُشرك معه الموضوع الذي يُقاربه أو يسعى لمقاربته، وفي هذا تفاعل بين العارف والمعروف (الذات والموضوع). ومن معاني هذا الوزن أيضاً الدلالة على التكرير، فـقاربْتُ تتضمن معنى القيام بعمل المقاربة كثيراً أو طويلاً، وهنا نظفر بمعنى الجهد والاجتهاد والحرص في أعمال المقاربة للموضوع الذي نشتغل به، وهي معانٍ لطيفة مطلوبة في النشاط البحثي الجيد.

هذا التحليل اللغوي كريم معنا في تقريب المقاربة، أليس كذلك؟

هذا يعني أن قراري بالبدء بهذا التحليل اللغوي كان مقصوداً لذاته وفق «مخطط منهجي» في رأسي، وهو جزء من مقارنة «المقاربة» في هذا التحليل الذي أكتبه لكم عن المقاربة.

وفي ختام تقريننا لمصطلح المقاربة، نَصَبُ الدلالة المفاهيمية لهذا المصطلح في عبارات موجزة، بغية أن تكون الدلالات محفورة دوماً في ذهن القارئ الذي يرتجى تفاعله مع باقية المقاربات التي سنقدمها في فصول الكتاب في بحث صادق عن إجابات للأسئلة المطروحة:

- ١- المقاربة هي إنزال النص على أساس منهجي.
- ٢- المقاربة هي تلوين النص بالمنهجية.
- ٣- المقاربة هي حقن النص بإجابات مُسَوَّغة.
- ٤- المقاربة هي إقدار النص على العبور للقارئ.
- ٥- المقاربة هي كسوة النص بالقبول.

المقاربة المنهجية التي نراها ملائمة لنا في هذا الكتاب في كل فصل من فصوله تتأسس على مقارنة غير متكلفة، نتناول عبرها مجموعة من الأبعاد التي تعكس البنية وشبكة العلاقات فيما بين الفواعل الرئيسة في البنية، وتبين قدرأ من العمليات والوظائف والمخرجات، فضلاً عن توظيف جملة من المفاهيم الرئيسة في قالب تفاعلي مفتوح مع الظواهر ذات العلاقة والتأثير، وذلك عبر عنوانات متسلسلة في سياق تحليلي توصيفي نقدي يعكس مستوى دقتها ونجاعته، على أن القارئ وحده هو من يحكم على الدقة والنجاعة.

هذا الفصل الافتتاحي مُكْرَس للاشتباك مع سؤال وعِر: ما قبل

القراءة؟ ولعله يفلح في فتح كوة في جدار الوعي، لنعاين بعض الأبعاد التأسيسية لمرحلة ما قبل القراءة في جوانب قد تكون ضمن اللامفكر به عند بعض القراء. القراءة لا تكون إلا في نص، والنص يعكس الوجود عبر اللغة، وهذا ما يشجعنا على البدء بهذا المحور.

١. ثلاثيات ما قبل القراءة

١-١ ثلاثية الوجود والوجود والقراءة

الوجود سابق للموجود، أي: أن الوجود قبل الكائن، وهذه الأسبقية تعطي للوجود قوة من عدة وجوه، منها: أن الوجود يفرض عوالمه على الكائن، ومنه الإنسان القارئ، كما أنه يسع الوجود أن يفرض قوانينه على الإنسان في مسارات عديدة، على أن الإنسان من جهته لا يرضى بدور القابل السلبي؛ إذ هو يعيد بجرأة وأحياناً باقتدار تشكيل الوجود وفق عقله بممكناته وحدوده وتحيزاته وشهواته. وهنا يتخلق سؤال كبير: كيف يحضر الوجود إلى الإنسان، أي: كيف يحضر الوجود أو ينبت في وعيه؟

قد يكون من أفضل الطرق لتمثل هذه المسألة وتصورها بعمق التفكير في هذه المسألة عبر سرديّة الوجود واللغة. لنتمعن جلياً في الحوار السردى بين الوجود واللغة:

الوجود: حضرت. نعم، حضر الوجود!

هل فهمتم مُرادى؟ أعني: أين أسكن إذا حضرت؟ أين؟

اللغة: أي وجود أنت؟ أنت الوجود المُدرَك؟

إن كَتَّتهُ، فلا مستقر ولا سكن لك إلا عندي.

الوجود: نعم أنا هو.

اللغة: حسناً. عليكَ ابتداءً، أن تخبرني بالمدة التي ستمكثها

داخلي أو عَبري؟

الوجود: الدهر كله. هذا هو قَدْرِي.

اللغة: على الرحب والسعة. ولكن أخبرني: ما حجمك؟ كم

عدد أفرادك!

الوجود: لِمَ؟ يبدو أنك فضولية أكثر مما ينبغي أيتها اللغة

البهية!

اللغة: لا، لستُ فضولية ألبتة. رويدك. لا تكن عجولاً.

سؤالي كان فقط من أجل: حساب كُلفة السكن ونوعه

الملائم.

ألا تعلم أنني سأنفقُ على البناء الذي يحتويكم الكثير

من مدخراتي اللغوية.

الوجود: عذراً، عذراً. يبدو أنني استعجلتُ بالفعل.

في الحقيقة، نحن كثيرون جداً. وحتى لا أخيفك، لن

أعطيك رقماً بعينه.

اللغة: لا، لا. هذا يُقلقني أكثر، ويخيفني!

كيف يسعني تقديم السكن لكم، وأنا لا أعرف حجمك،

ولا عدد أفرادك؟

أثراكم ترضون ينزل تعبيرى متواضع لوجود فخم؟

الوجود: يا لرهافة حسك سيدتي اللغة. هوني عليك رجاء.

إذ إنني حينما حضرتُ، وطنتُ نفسي على أن أسكنك
في كل أبنيتك. بمختلف مستوياتها وأنواعها، سعةً
وتركيباً، جودةً وإحكاماً.

اللغة: من سيتولى توزيع أفرادك أيها الوجود في مساكني
المختلفة؟

الوجود: إنه: هو أو هي!

اللغة: من؟

الوجود: حسبك تعرفينه أو تعرفينها!

اللغة: للأسف، لا.

الوجود: سمعتُ أنك أنتِ من سيقوم بهذه المهمة الصعبة على
نحو ما.

اللغة: هذه مرتبةٌ سامقة. لا أحسب أنني أدانيها. لا، لستُ أنا.

الوجود: قد يكون ذلك مجرد تواضع منك أيتها القديرة.

اللغة: أبداً، هذا.. ليس تواضعاً على الإطلاق. لا، لا.. لستُ
أنا.

الوجود: لا يهمني ذلك. فقط، دعيني الجُك، فأنا كليل من
مكابدة الحضور.

اللغة: نعم، أنتَ واهن جداً. وطاعن أيضاً. تبدو أسنّ مني!

تعال، تعال إذن لترتاح. لقد زينْتُ لك بيتاً يليق بك.

الوجود: شكراً سيدتي.

اللغة: لا شكرَ على واجب. أنا مسكن الوجود.

الوجود: لقد فطنتُ لشيء أكبر من مجرد السكن.

اللغة: ما هو؟ أرجو أن لا يعيدنا ذلك إلى حوار هو الآخر مرهق.

الوجود: لقد تنبهُتُ إلى أن اسمي ذاته هو لغة!

أليس وج ود هو لغة؟ يبدو أنكِ أيتها اللغة المكيّنة
المحيطة أكبر من مجرد مسكن!

اللغة: هذه النغمة تُخيفني. هل أستحق ذلك كله؟

لا أخفيكَ سرّاً، أدرك بأنني ضخمة جداً. ولكنني لا
أعرف على وجه الحقيقة من أنا!

اكنم سري هذا أيها الوجود. لا تبحه لأحد. فيشمتوا بي.
هناك، لاح....! وقال: إنه أنا. نعم، أنا من يُسكنُ الوجودَ
اللغة.

قفز الوجودُ ونطّت اللغةُ: من أنت؟!

تبسم أو تبسمتُ ببيرو. وغادر أو غادرتُ!

قد يسأل بعض القراء عن ماهية من غادر أو غادرتُ؟ لنجعل
المسألة مفتوحة على تأملاتكم، وقد تصلون إلى شيء ذي بال في هذه
المسألة. على أي حال، نستخلص مما سبق كله نتيجة محورية وهي
أن ثمة أسبقية أصلية للوجود على الإنسان والقراءة، وهذا له انعكاساته

الكبيرة والمتنوعة، التي ينبغي للقارئ الحصيف أن يضعها في اعتباره قبل الشروع في القراءة.

أي نص مكتوب إنما هو صائد للوجود، أو بالأحرى هو ساعٍ إلى اصطیاد الوجود، وقد يظفر أو لا يظفر به، فبعض النصوص تطيش سهامها في فلاة الأوهام، أو في مفازة التحيزات، فلا يرجع بطريدته المشتهاة، ولا يناله سوى الخسارة والنصب، وقد يُنيل قارئه حظاً وافراً من ذلك، إن لم يكن القارئ على قدرٍ من النباهة القرائية، التي تجنبه تحمل خيبات النص ومغامرات الكاتب غير المحسوبة. ضع هذه في ذخائر ما قبل القراءة، ولتكن في سلة كبيرة!

لنتفحص زاوية أو زوايا هي الأخرى مفيدة، وقد نغتم منها ذخيرة ما قبل قرائية. من أهم أدوات اصطیاد النص للوجود اللغة. مما يجعلنا نقر بأن اللغة هي ضمن أهم تلك الذخائر، وأشدّها تأثيراً، فاللغة مصباح يُنير عتمة الأفكار، ولقد أثبت العلم العلاقة المتينة بين اللغة والتفكير (ستحدث لاحقاً عن هذا الجانب). اللغة كامنّة في خمسة مكونات، وهي:

١- لكل وجود لغة. الوجود الديني له لغته التي تختلف عن الوجود الطبيعي، والوجود الاقتصادي له لغته الخاصة التي تميزه عن الوجود الشعري أو الأدبي، وهكذا.

٢- لكل كاتب لغة. لا يدنو الكاتب من الوجود إلا بلغة، حيث يمكنه حينها مخاطبة الوجود وإجراء حوار معه. هذه هي اللغة الداخلة، أي: اللغة العابرة من الوجود إلى الكاتب، ومنه إليه في تفاعلية وجودية لغوية جوانية معمقة معقدة.

٣- لكل نص لغة. ثمة لغة خارجة، أي: اللغة التي تُعَبِّرُ الكاتبُ إلى النص، أي: تلك اللغة التي يوصِّل بها الكاتبُ ما فهمه هو من الوجود، وهو ما يكون بادياً لنا بوصفنا قراء للنص. ويمكن تقسيم هذه اللغة الخارجة إلى:

(أ) لغة صريحة أو ظاهرة، وهي التي تمنح نفسها للقراءة العادية أو العابرة.

(ب) لغة ضمنية أو مضمرة، وهي تلك التي تتمنع على مثل تلك القراءة، ولا ترضى بغير القراءة التنقيبية التحليلية النقدية.

٤- لكل قارئ لغة. لا يقدِّم القارئُ على النص إلا بظهير لغوي، حيث يمتلك كلُّ قارئ ذخيرة لغوية معينة، وكلما كانت أثرى كانت القراءة أظفر بكنوز النص وطرأته الوجودية.

٥- لكل سياق لغة. قد لا يفكر بعضنا بهذا المكوّن، حيث إنه خفي أو عميق بعض الشيء. لا نقرأ أي نص من النصوص إلا في سياقات خاصة، نفسية واجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة، ومما لا شك فيه أن للسياقات أثراً على القراءة، ومن ذلك على سبيل المثال، حالتنا النفسية، فمن يقرأ وهو متحمس غير القارئ المحبط أو المكتئب، وهذا يعني أن للسياق لغة يفرضها على المكونات السابقة كلها، وقد يصل التأثير إلى حد التشويه، وبالذات في الحالات السلبية.

أكبر قدر ممكن من التوافق في المنظومة اللغوية لهذه المكونات

الخمسة يؤدي في العادة إلى الحصول على مفاتيح النص، وربما أمكنه الاستحواذ على الوجود نفسه (بقالب جزئي نسبي)، عبر فهمه أو حتى إعادة تشكيله وفق رؤى جديدة، أكثر عمقاً وأصلب دليلاً وأنجع طريقة.

١-٢ ثنائية النص والقارئ والتأثير

النص والقارئ والتأثير. هذه هي ثنائية القراءة، وهي تحتاج إلى تفكيك جيد قبل أن نخوض عباب البحر المتلاطم، أعني: بحر القراءة الفلسفية. للتقليل من غموضها وصعوبتها، دعونا نحتل على الثلاثية، فنختزلها في ثنائية: الفاعل والقابل (المفعول به)، وهذه الثنائية أمينة، فهي تتضمن المكون الثالث وهو الفعل. حسناً، لنصنع بعض الأسئلة حولها، وهنا نكون قد ظفرنا بمثل هذا التحليل المبسط بما يمكننا تسميته بمقاربة منهجية لما نفكر به أو نقوم بتحليله، أليس كذلك؟

كيف يحدث الفاعل تأثيره في القابل؟ هذا السؤال العام، يسعنا ترجمته إلى عدة أسئلة، منها: كيف يحدث نصٌ ما تأثيراً في القارئ؟ هل يعود ذلك إلى سمات تخص النص وحده؟ أم أن ثمة عوامل تتصل بالقارئ نفسه، وتسهم في تحديد التأثير، حجماً واتجاهاً؟ وماذا عن المحيط الاجتماعي والثقافي، ألا يسهم بدور ما في وقوع هذا التأثير من جهة نوعه وحجمه وديمومته وآثاره في المستقبل؟

بالطبع لن أتصدى بالتفصيل لهذه الأسئلة العويصة، فهي لا تعيننا بكل وجه من وجوهها، وإنما بقدر ما يوضح لنا جانباً تأسيسياً في مرحلة ما قبل القراءة. باختصار، رأيي يذهب إلى أن كل عامل من العوامل الثلاثة (النص، القارئ، المحيط) له نصيب في إحداث التأثير

على القارئ، وهذا النصيب متفاوت من حالة إلى أخرى، ومن قارئ إلى آخر، لدرجة أنه يمكن القول أن ثمة بصمة قرائية، وأن الحكم الدقيق التفصيلي يتطلب التعرف على هذه البصمة.

يتفق أحياناً أن يُحدث نصٌّ ما أثراً جلياً وربما دائماً في فكر الإنسان، وعادة ما يتسم مثل هذا النص المؤثر بمجموعة من السمات، ولعل من أهمها كونه متوفراً على قدر كاف من: الأفكار الملائمة العميقة، المعالجة المنهجية الناجعة، التركيبية واللغة الجاذبة. ولو أردنا كبسلة هذه السمات في سمة كبيرة واحدة جامعة، لأمكن القول: أن يكون النص متوفراً على صدق مُمنهج (بفتح الهاء وكسرها). لا شيء يؤثر عليك بقدر ما يؤثر الصدق، ولو كان ساذجاً، فكيف لو كان صدقاً معمقاً؟!

حديثنا السابق طال الفاعل (=النص)، فماذا عن القابل، أي: ما يقبل فعل الفاعل؟ ألسنت ترى أثراً مختلفاً للنفخ في حالتين: حالة النفخ في كوب ساخن من الحليب؛ إذ إنه يحدث التبريد للحليب، في حين يعمل النفخ ذاته على تسخين يديك المتجمدتين في يناير، أليس كذلك؟ وهذا ما يُفقد الفاعل شيئاً من فاعليته، حيث تعود بعض الفاعلية إلى القابل (المفعول به)، ولعل في هذا شيء من العدالة التأثيرية، وقد يكون وراء ذلك سر كبير؛ إذ قد يكون جزءاً من العدالة والحكمة المطلقتين في الكون، حيث يفضي ذلك إلى قدر أعلى من التوازن والضبط، فكلما زاد عدد أضرار المصباح زادت قدرتك على التحكم به والانتفاع منه، وعلى هذا فقس.

الحديث عن السمات الذاتية للقارئ يطول جداً، ولكنني أوجز القول فيها عبر أفكار مكثفة، وأرجو أن تكون واضحة ومفيدة. التأثير

الواقع على القارئ لا يمكن أن يكون نابعاً فقط من سمات ذاتية للنص، بل يجب أن يكون منبثقاً أيضاً من سمات أخرى تعود إلى القارئ ذاته، وبخاصة أنه لا حياة لنص إلا بروح قارئ. وهنا نكون إزاء «قابلية قبلية» لدى القارئ، وذلك أن القارئ موجود قبل النص، لا من زاوية وجودية مطلقة بل من زاوية وجودية نسبية. والقول بالنسبية هنا يعني أنني لا أقصد بأن القارئ موجود في ذاته قبل النص - بالضرورة -، كلا؛ إذ من الممكن أن يكون النص سابقاً في الولادة والوجود الفعلي، وإنما أسبقية الوجود لدى القارئ حادثة من جراء امتلاكه «ذخيرة نفسفكرية»، وهذه الذخيرة تسبق حصول القارئ أو اطلاعه على النص، ومن هنا تتحقق أسبقية القارئ على النص من جهة أنطولوجيته الفكرية، وهذه الأنطولوجية أو الذخيرة تُلبسنا نظارات ملوّنة، بعدسات مُقَعَّرة أو مُحدَّبة! وعليه، فإنه من المتعين منطقياً أن يكون لهذه «القابلية القبلية» تأثير ما لسمات القارئ وذخيرته النفسفكرية على وقوع تأثير النص المقروء على القارئ.

وأما العامل الثالث، وهو المحيط الاجتماعي والثقافي، فمن الواضح أنه يحمل بذور تأثير كبير هو الآخر؛ إذ إنه يسهم كثيراً في تركيب الرؤية الكلية للإله والكون والحياة، كما أنه يسهم أيضاً في تصنيع قوالب التفكير والتحليل والتجريد والتركيب والاستنتاج والاستقراء والاستخلاص، بجانب تصنيع أنماط الشخصية. هذا يعني أن المحيط أو الفضاء الاجتماعي والثقافي يعمل على بناء ما يسميه عبد الوهاب المسيري بـ «النموذج التحليلي، أي: الإطار الفكري الذي يحلل عبره الإنسان عوالمه ويخلص به إلى نتائج محددة، فنحن لا نفكر بأي شيء إلا عبر نموذج، وحدها قائمة مشترياتك من البقالة هي

التي يمكن أن تخلو من فكرة النموذج، ويقرر المسيري بأن النموذج يمكن أن يكون كامناً وغير مشعور به لدى البعض، وقد يكون ظاهراً ومُفكراً به، وخاضعاً لتطوير مستمر من قبل بعض من يمتلكون تغذيته بعوامل نموه^(١).

١-٣ ثنائية الأنا والآخر والقراءة

حينما يقرأ الإنسان نصاً، من هو الذي يقرأ فعلاً؟ أي جزء منك بالضبط هو القارئ حقاً؟ أهو أنت «أنت الداخلي»؟ وبعبارة أخرى: هل القارئ هو وعيك مجرداً من إملاءات الآخر؟ أم هو من تريده أن يظهر للآخر وفق صورة ما تُكسبك مكانة مُتسحّنة أو تجنبك مكانة مُستبحة عنده؟

هذه الأسئلة جيدة؛ إذ إنها تُكسبنا تصنيفاً للقراء من هذه الزاوية الكاشفة لمرحلة ما في ما قبل القراءة، ولعلنا نتناول كل صنف كما يلي:

١- القارئ الأصيل (القارئ المستوطن ذاته). هذا القارئ هو

في الحقيقة «سيد رأسه وساكنه الأوحد»^(٢)؛ إذ ليس ثمة من يتحكم بمخططة القرائي. في هذه الحالة، يتوفر القارئ على أهداف وغايات وبرامج قرائية واضحة في كل أو في

(١) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩، ص ١٠٧-١١٧.

(٢) صوّر عبد الدائم السّلاّمي ببلاغة عالية نفوذ الأعمى على فكره، حيث وصفه بأنه «سيد رأسه وساكنه الأوحد»، متسائلاً: «من يسكن رؤوس المبصرين إذن؟ من يسكن رأسي الآن على سبيل الدقة؟»، انظر نصه البديع: النص المعنف - أن نقراً ونحب ما نقراً، الرياض: مدارك، ط١، ٢٠٢٠، ص ٦٦.

أغلب جوانبها، مما يجعله يتمتع بـ «هوية قرائية ناجزة» إلى حد كبير، حيث تتسم هذه الهوية بالثبات النسبي والنضج والبلورة، مما يجعل هذا القارئ يستمتع في القراءة، وربما أفلح في جعلها متراكمة وموصلة لتحقيق غاياته المتنوعة. الإشارة إلى عدم وجود متحكم بالمخطط القرائي، لا يعني ألَبَتة إهدارنا لقيمة المشورة القرائية من الخبراء والمتخصصين في المجالات القرائية المستهدفة، وسوف نعرض بالتفصيل لهذه المسألة في فصل تالٍ.

٢- القارئ المغترب (القارئ المستوطن الآخر). في هذه الحالة، يتلبّسنا الآخرُ، ويجلس داخلنا على أريكة القراءة، فلا نقرأ إلا ما يراه هو ناجعاً أو ذا كارزما، وهنا نفتقد لـ الهوية القرائية، ويمزقنا حينها الاغترابُ، ونشرنا أشتاتاً هنا وأشتاتاً هناك، فمن يقرأ هو وعيُنَا الماتخُ من الآخر، مما يُشعرنا بعدم التصالح مع الذات وربما الملل أو التشتت الشديد، وإن أكسبنا ذلك قدراً من الكارزما الخارجية الشكلانية في مجالسنا ونقاشاتنا مع أترابنا، حيث نبذو للآخر أننا مواكبون للقراءة التي يرتضيها هو! ولخطورة القراءة المغتربة يتوجب أن نتفحص أنماطها المتنوعة، في محاولة لتجاوزها عبر تبني شعار قرائي فعال نودعه في عنوان المحور القادم.

٢. لا تقرأ ما هو متاح لك بل ما أنت متاح له

قد يقع القارئ في فخ القراءة العشوائية المتأرجحة بين النمطين السابقين بطريقة مربكة وربما غامضة أيضاً، مع الميل أكثر لنمط

القراءة المغتربة التي ترهن نفسها لآخر قريب بسيط واضح أو لآخر بعيد مركب مُبهم. يحدث أن تمرّر علينا بين الفينة والأخرى، رسائلٌ عديدة عبر أجهزتنا الذكية وغيرها، مفادها أن هذه المكتبة أو المجلة قد أتاحت نصوصها أو بعضها إلكترونياً بالمجان. وتكون الرسالة في الغالب مصدّرة أو مذيّلة بدعوتنا لاستغلال هذه الفرصة «العظيمة» للقراءة، والتزود بالعلم النافع والفكر النير ونحو ذلك من العبارات الرنانة.

ترد هذه الرسائل إلينا ممن يقرؤون بشكل أو بآخر، أو ممن يتظاهرون بالقراءة، والصنف الأخير يُكثر من الإرسال دون تمييز، أو فرز يتفحص عبره مدى صلاحية هذه المصادر أو النصوص المجانية للفتات التي يُرسل إليها؛ إذ إن أكبر همّه أنه يرسل مواد جادة لها علاقة بالكتب والقراءة، في عمليات أشبه ما تكون بغسيل الرسائل، بغية تحسين الصورة الذهنية، لا أكثر. لا شأن لنا هنا بمن يرسلها، وإنما الشأن كله مع من تُرسل إليه من القراء ممن يريد أن يكون قارئاً جيداً في المستقبل، فهذا التحليل المختصر معني بهم.

قد يحتج بعضهم على الفكرة المحورية في الشعار الذي رفعناه (عنوان هذا المحور)، بأن الجاحظ وأبا حيان التوحيدي والعقاد وعبدالرحمن بدوي وغسان كنفاني وبورخيس وغيرهم كثير كثير هم قراء نهمون جداً. هذا صحيح، فهم قطعاً نهمون، ولكنهم ليسوا فوضويين إطلاقاً، أي: أنهم ليسوا ممن يقرأ أي شيء متاح لهم. إنهم يفترقون - مثلاً - عن قراءة بيّاع الكتب، ذلك الذي يأخذ في قراءة ما يقع في يده، تزجية للوقت، واكتساباً لقدر من المعلومات، وربما لإطفاء لهيب فضول معرفي مشتت. هل سمعت أن كثيرين من هؤلاء

صار لهم شأن في عالم الكتابة والفكر والتأثير؟ إذن، ثمة ما يدعو لتوضيح زوايا عديدة في النتيجة الواردة في ذلك الشعار.

بعض الرسائل التي ترد إلينا تتضمن أحياناً مصادر رصينة ونصوصاً جيدة أو مفيدة، إذ قد تكون نصوصاً فلسفية أو فكرية أو علمية متخصصة مثل مجلة هارفارد للأعمال (هارفارد بزنس ريفيو)، أو MIT Sloan Management Review بالعربية، أو كتباً في أمازون أو في مكتبة الإسكندرية، ويدخل في ذلك أيضاً أي كتب أو مراجع ورقية مُهداة لك من صديق أو زميل أو متاحة لك بأية طريقة أخرى.

ولقد نقبتُ مرة في بعض المصادر المتاحة التي أرسلت إليّ من صديق، لمدة تزيد على ٦ ساعات، مستخرجاً قرابة ١٠٠ نص، ومخزناً إياها لدي في مجلداتي البحثية الإلكترونية. فلماذا أقول إذن: لا تقرأ ما هو متاح لك، بل ما أنت متاح له؟ في ممارستي السابقة لم أكن قارئاً لما هو متاح لي؛ لأنني أعتقد أن القارئ لما هو متاح له، سيكون مُنظماً بطريقة أو بأخرى لفئة أو أكثر من الفئات القرائية غير الفعالة، أي تلك التي تفتش خِماصاً وتقرأ خِماصاً أيضاً. سأضع هذه الفئات القرائية التي تميل أكثر إلى ما أسمينه بـ القارئ المغترب في ثلاث فئات كبيرة، مُستعرضاً ما خلصتُ إليه من استنتاجات بقالب توصيفي أولي، عبر رصدي التراكمي الاجتهادي الهادئ للسلوك القرائي في مجتمعنا العربي لسنوات عديدة، من خلال شرائح قرائية تمثل تنوعاً في السلوك القرائي الانفعالي السلبي.

٢-١ الفئة الأولى: القراء الغافون

القراء الغافون هم أولئك الذين ينامون عن القراءة طويلاً، ولا شيء يُوقظهم لها، سوى تلك الرسائل القائلة بمجانية كتب أو إتاحة

نصوص معينة. ليسوا فقط غافين، وإنما هم قراء عابرون؛ إذ لا رؤية لديهم، ويتجسد عدم امتلاكهم للرؤية بأنهم لا يتوفرون على مشاريع علمية/ فكرية أو كتابية، كما أنهم خالون من المشاريع الحياتية بشكل عام، وأعني بها المشاريع الكبيرة التي تتطلب قدراً من العلم والمعرفة والخبرة المتراكمة، بما يجعلها مُفتقرة إلى القراءة والتعلم. وكل ذلك يجعلهم راضين بأن يقرؤوا أشتاتاً مبعثرة. تتسم القراءة لديهم بثلاث سمات بارزة:

١ - سطحية نوعياً، وقليلة كمياً.

٢ - عشوائية (غير منتظمة).

٣ - نطّاطة.

وهذه الفئة من القراء، درجات يعلو بعضهم فوق بعض، ولو سيكولوجياً على أقل تقدير، إذ يمارس بعضهم خداعاً نفسياً، في محاولة حثيثة لبناء هُوية قرائية، وهذه الهوية بحاجة إلى صك وجودي، والذي قد يتخلق بقلب: أنا أقرأ صفحات هنا وهناك، إذن أنا قارئ. المحصلة القرائية النهائية لكثير من هؤلاء، أنهم ينضمون إلى جيوش المجادلين الشكّسين، وهم يجادلون بأثمان المنهجية وأرباع الحقائق. هم أكثر من عوّام وأقل من قراء، ولكنهم أسوأ كثيراً من العوّام.

٢-٢ الفئة الثانية: القراء الناثهون

هؤلاء قُراء، وربما يكون من بينهم من يقرأ بشكل جيد من الناحية الكمية والوقتية، مع قدر من الجدية القرائية. وبعضهم يكون لديهم مشاريع علمية/ فكرية أو كتابية، أو مشاريع حياتية كبيرة، أي أنهم يتوفرون على رؤية، وأحياناً تكون رؤية جيدة

أيضاً، بيد أنهم قراء مُعدّمون منهجياً. انعدام المنهجية يفضي بهم إلى عدم القدرة على تحديد الحقول التي يتوجب عليهم أن يقرؤوا فيها، والمراحل والجراجات والمستويات القرائية المناسبة ونحو ذلك من الأطر التي ترتبط بمنهجية القراءة. وجود الرؤية لديهم، يجعلهم يمارسون قدراً من الفرز في النصوص المجانية التي تتاح لهم، ولكن فرزهم هذا ليس عميقاً بما يكفي، الأمر الذي يجعل قراءتهم متورطة بكونها:

١- مرتبكة وغير منظمة.

٢- مزاجية.

٣- سياقية.

السمة الثالثة تعني أن القراءة لديهم تتأثر بما يفرضه السياق المجتمعي (والسياق له لغته المؤثرة كما مر معنا)، وذلك بحسب اهتماماتهم وخارطة نماذجهم الإدراكية والتحليلية، فقد يقرأ الواحد منهم - مثلاً - كتاباً اقتصادياً نقدياً في الصباح، وابتدئ في المساء دون أن يكمل الأول أو يحوصله برواية مجانية مصحوبة بتزكية من قارئ معروف أو حتى غير معروف (في شبكات التواصل الاجتماعي مثلاً)، ولكنه يراه جديراً بمثل هذه التزكيات القرائية. وحين يبتغون بناء الهوية القرائية، فقد يلوذون بهذا الصك الوجودي: أنا أقرأ بكثافة جيدة، إذن أنا قارئ. محصلة هولاء متنوعة، حيث تتنوع فئاتهم الفرعية وتتعدد سلوكياتهم، فمنهم مثلاً مَنْ يظن أنه أضحى خبيراً أو جديراً بهذا الموضوع أو ذاك، وهو في الغالب ليس بشيء يُذكر في القراءة التراكمية والحصيلة المعرفية المُمَنَّهجة، والنتاج الفكري الرصين.

٢-٣ الفئة الثالثة: القراء المبعثرون

هؤلاء لديهم رؤية ومنهج أيضاً، وقد يكونون جيدين في القراءة، ليس ذلك فقط، بل لديهم قدر كبير من الجدية أو لنقل: الإخلاص القرائي، ولكن مشكلتهم الكبيرة تكمن في أنهم لا يمتلكون خطة توصلهم بأمان إلى تحقيق رؤيتهم وفق المنهجية التي يتبنونها. تتصف القراءة لدى هذه الفئة بكونها:

١- مجتزأة.

٢- غير مكتملة.

٣- فاوستية.

السمة الثالثة تعني أن هؤلاء القراء وإن كانوا يمارسون فرزاً جيداً إلى حد ما حيال النصوص المتاحة، إلا أنهم يخفقون في حالات عديدة في عمليات الفرز والقراءة، نظراً للوهم الذي يتلبس أكثرهم، والذي يتمثل في النزعة الفاوستية في القراءة والتعلم، حيث يظنون أنهم قادرون على الإحاطة بحقول معرفية كثيرة، أو أنهم مطالبون بأن يعرفوا هاته المعلومة وتلك الإحصائية وذلك التاريخ أو هذا الحدث ونحو ذلك، الأمر الذي يُفضي بهم إلى أن يكون الواحد منهم مُتَبَتِّاً، لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. هويتهم القرائية تتشكل بقلب: أنا أنوع كثيراً في قراءاتي، إذن أنا قارئ جيد.

القراء المبعثرون يبدعون في افتتاح الأقواس، بيد أنهم يخفقون في إغلاقها. ولهذا، نجد كثيرين منهم، يفشل في إتمام أعمال كتابية أو مشاريع حياتية كبيرة، ونعني بها تلك الأعمال والمشاريع التي تتطلب نَفْساً طويلاً. قد نجد من بين هؤلاء بعد سنوات طويلة نسبياً مثقفين أو

كتاباً جيدين، ولكن نتاجهم لا يرتقي إطلاقاً للجهد الكبير الذي بذلوه في القراءة، مما قد يُشعرهم بالمرارة، وربما أحوالوا هذا الفشل إلى مجتمعاتهم التي تنتكر لهم، في مسلك هروبي سيكولوجي، يقوم على ما يسمى في علم النفس بضبط التحكم الخارجي External Locus of Control، أي: عزو النتائج السلبية دوماً إلى أطراف خارجية، بخلاف النتائج الإيجابية التي تعزى للذات.

٣. مهادُ تفحص قبل القراءة

تضج أدبيات القراءة الحديثة بالعديد من النصائح في المرحلة التي تسمى ما قبل القراءة Pre-Reading، وهي مثورة في الكتب والأبحاث، وقد تكون ملخصة في المدونات الشخصية وما شابه ذلك. ومن أهمها في نظري ما يتصل بمسألة تكوين فكرة عامة عن النص قبل القراءة، وذلك عبر القيام بالعديد من الخطوات المجربة، ومنها:

١. تفحص عنوان النص جيداً، واسع لتفكيكه بطريقة تحليلية، عليك أن تتأكد من فهم مغزى المؤلف من العنوان. اسأل نفسك قبل القراءة: ما الرسالة الأساسية التي يجهد العنوان لإيصالها لنا. ماذا يريد المؤلف أن يقول لنا بشكل رئيس عبر هذا العنوان؟ أحياناً لا يكون العنوان واضحاً ولا مباشراً، أو أن يكون مركباً من عدة مستويات، وقد ترى في العنوان غموضاً أو عمومية أو حتى تناقضاً. كل هذا من حقل تفحصه قبل القراءة، ولكن لا تمنح نفسك الحق في إثبات الوصف أو النتيجة التي توصلت إليها بشكل «قاطع»،

وراجع هذا الحكم «الأولي» أثناء القراءة، وقم بإدخال أي تعديلات تراها وفق تطور فهمك للنص. تذكر أن: القارئ الجيد هو مَنْ لا ينتصر لاستنتاجات ما قبل القراءة! دوماً يُبقِيها أولية فرضية لا أكثر وربما أقل، فوحدها القراءة المتفحصّة هي مَنْ تنفيها أو تثبتها، أو تجعلها فرضية لقراءات أخرى (ستحدث لاحقاً عن إعادة أو تكرار قراءة النص).

٢. تفحص أجزاء الكتاب جيداً، واسع لفهم المنطق الداخلي لتركيب الكتاب على هذا النحو، وقد تظهر باستنتاجات أولية مفيدة. القراءة هي رحلة في تضاريس نص، وتفحص الفهرس بمثابة تكوين خريطة للرحلة. سيكون لذلك التفحص أثرٌ في تكوين صورة إجمالية عن النص، وفي الغالب تكون هذه الصورة معينة على تفهم الأجزاء الصغيرة المكونة لها. وُجد من الممارسة القرائية أن الصورة الكبيرة لما قبل القراءة تجعل عقلك قادراً على وضع الأجزاء المختلفة في مواضعها الصحيحة أثناء القراءة، وهو أمر ينعكس إيجاباً على الفهم والتعمق. تذكر أن: القارئ الجيد هو مَنْ لا يفرق في أغصان النص. دوماً يرتفع فوق النص، ليعاين الغابة ويستوعب الخريطة، ويعرف أين يقف النص من هذه المسألة الكبرى وتلك، وإلى أين يتجه ونحو ذلك.

٣. تفحص غرض النص جيداً، واسع لتكوين تصور دقيق حيال الغاية التي وُجد النص من أجلها. التفحصان السابقان مفيدان في التعرف على غاية النص، وقد يكونان غير

كافيين، مما يجعلك أحياناً مُفتقراً لتفعيل رصيدك المعرفي، أو تقليب بعض الأجزاء المهمة في النص والقرءة السريعة فيها؛ إذ قد تقربك من الوصول إلى الغاية ولو بقلب أولي. تذكر أن: القارئ الجيد هو من لا يسيء الظن بالنص دون دليل صلب!

٤. تفحص بعض الزوايا المهمة في النص، وذلك عبر توليد أسئلة من شأنها تحدي النص؛ إذ تعمل هذه الأسئلة في العادة على جعلك شريكاً بقدر ما في النص، وذلك بحسب ذخائرك المنهجية والمعرفية. لا تُكثر من هذه الأسئلة، وركز عوض ذلك على أهم الجوانب في النص؛ إذ قد يكون منها مثلاً ما هو متعلق بمسائل منهجية، ويدخل في ذلك نوعية البراهين أو الأدلة التي يسوقها المؤلف للتدليل على صحة أو دقة أو نجاعة ما يتوصل إليه من نتائج. تذكر أن: القارئ الجيد هو من يطرح أسئلة بغرض إنجاح النص لا إفشاله!

٥. تفحص قائمة المراجع، حيث يفيد الاطلاع المبكر على المراجع في اكتشاف العديد من المسائل المهمة، ومنها: الحكم على متانة النص، فجودة النص نابعة من جودة مراجعه. ومنها أيضاً ما يتصل بالمرجعية الفكرية التي يؤمن بها المؤلف، وقد يقود ذلك إلى اكتشاف رؤيته الكلية، أو بعض التحيزات المضمرة في النص (=مخبوء النص). ويمكنك أن تولّد أسئلة حيال المراجع التي اتكأ عليها المؤلف، ولماذا مثلاً يا تُرى لم يرجع لفلان أو علان، هل

تعمد تجاهله أم ماذا؟ تذكر أن: القارئ الجيد هو من يُحسن تقييم مراجع النص.

٦. تفحص المفاهيم المحورية في النص، إذ قد يعوق فهم النص عدم إلمامك المعمق بالمفاهيم المحورية التي يستند إليها النص. إذا كنت تجهل مفهوماً محورياً أو أكثر في النص، فإن من الأفضل أن تتضلع معرفياً حيال هذا النص من المصادر المرجعية في هذا الباب عبر قراءات إثرائية مبكرة، وبخاصة إذا كان المؤلف لم يقف عند هذه المفاهيم عاذراً إياها ضمن المفاهيم المعروفة سلفاً لدى شريحة قرائه، أو أنه يتبنى دلالة خاصة لهذا المفهوم أو ذاك، وقد لا يتفق آخرون معه حيال ذلك ونحو ذلك من الحيثيات المشابهة (في فصل تالٍ، سنتطرق لمسألة اختلاف دلالات المفاهيم الفلسفية، وكيف نعالج ذلك). تذكر أن: القارئ الجيد هو من يتقن فتح النص بفهمه المعمق لمفاهيمه.

٧. تفحص نوع القراءة الملائمة، إذ لكل نص نوع من القراءة تلائمه، فالنص الفلسفي يختلف عن النص الأدبي مثلاً، إذ يتطلب النص الفلسفي قراءة متفحصة متأنية تجريدية منقبة متسائلة، بخلاف النص الأدبي المفتقر لقراءة مبتذقة خيالية محلقة حلالة لألغازه ورمزياته. يمكن إرجاع محدودية المكاسب القرائية التي يخرج بها القارئ إلى العديد من الأسباب، ولعل من أخطرها ما يتصل بهذه المسألة، وهذا ما يدفع لجعلها في بؤرة اهتمامنا ونحن نروم الدخول في عوالم النص، وسيجري تفصيل طويل حول هذه المسألة

في فصل موالٍ. تذكر أن: القارئ الجيد هو من يتتبع لنصه قراءة ثلاثه.

٨. تفحص أقلامك للتعليق على النص، إذ من الآليات الذكية لزيادة فعالية القراءة أن يتعلم القارئ تقنيات التعليق على النص بشكل ناجع، ويمكن أن تكون التعليقات على عدة أشكال، ومن أهمها:

أ- التعليق على النص ذاته، حيث يدون القارئ ما يعرُّ له تجاه فكرة أو مفهوم أو استنتاج أو منهج أو دليل ونحو ذلك، سواء أكان يوافق المؤلف أم يخالفه في ذلك، عبر تعليق مختصر، مع إمكانية استخدام رموز خاصة للقارئ، بطورها عبر الوقت مع أهمية ثباتها، حتى تكون مفهومة له في حالة الرجوع إلى النص بعد فترات زمنية طويلة. في السنوات الأخيرة وجدتُ أن القلم الأحمر هو الأفضل للتعليق على الكتاب، إذ هو المباين في اللون (يمكنك اختيار أي لون آخر مفضل لك)، ولذا صارت مكتبتي مليئة بعشرات الأقلام الحمراء، وهي لا تفارق شنطتي الكتابية المحمولة. الأكثر أهمية أنني صرتُ لا أستطيع ألُبته القراءة دون قلم!

ب- تدوين ملاحظات في صفحة بيضاء في مقدمة الكتاب، حيث يمكنك استغلال صفحة بيضاء أو أكثر للإشارة إلى مسائل أو موضوعات تهتك، والإحالة إليها برقم الصفحة في النص المقروء. في هذه العملية يصنع القارئ فهرسه الخاص للنص، ولقد وجدتُ -عبر عقود

من القراءة- أنها من أكثر آليات التعليق نجاعة، حيث
تمكنني من الاستفادة من الكتب التي قرأتها والتعرف على
المواطن التي أحتاجها عند كتابة نص ما أو الحاجة إلى
إيراد اقتباس من هذا الكتاب أو ذاك ونحو ذلك.

تذكر أن: القارئ الجيد هو من لا يدعُ نسخته من الكتاب مشابهة
لتلك التي على رفوف المكتبة!

٩. يسعك تطبيق بعض الآليات الحديثة، حيث يطرح بعض
المتخصصين في القراءة بعض الأساليب الجديدة في
القراءة، ومن ذلك على سبيل المثال ما يعرف
بأسلوب «المعروف والمنشود والمتعلم» KWL^(١)، حيث
يقوم القارئ بتحديد الآتي:

أ- المعارف الموجودة لديه قبل قراءة النص، وهي المشار
إليها بحرف K اختصاراً من كلمة Known.

ب- المعارف المرغوب الحصول عليها قبل قراءة النص،
وهي المشار إليها بحرف W اختصاراً من كلمة Want-
ed.

ج- المعارف المتعلمة فعلاً، وذلك بعد قراءة النص، وهي
المشار إليها بحرف L اختصاراً من كلمة Learnt.

(١) انظر مثلاً: رشا عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، القاهرة: الدار المصرية
الليبنانية، ط٢، ٢٠١٧، ص ١٢٩-١٣٢، وانظر أيضاً:

تذكر أن: القارئ الجيد هو من يتعلم دوماً آليات فعالة للقراءة
تلائم مرحلته واحتياجاته، وتزيد غلته القرائية.

هذه جملة من المسائل التي رأينا طرحها في مرحلة ما قبل القراءة،
والتي قد تكون مفيدة في لفت النظر إلى ضعف ما لدى القارئ،
فيعمل من ثم على معالجته، وقد ترشده إلى نقاط قوة أو فرص قرائية،
يحسن تقويتها واستغلالها؛ إذ قد يرتحل القارئ عبرها إلى مستويات
قرائية أفضل وأعمق. وقد تكون هذه المسائل المطروحة دالة على ما
يشبهها من مسائل في هذه المرحلة الخطيرة، مما يحيل إلى القراءة أو
التفكير أو النقاش حولها، فإن تحقق شيء من هذا، فقد نجح هذا
الفصل التمهيدي في مهمته.

الفصل الثاني: ما القراءة؟

الفصل الثاني، ما القراءة؟

كانت ملوك الفرس إذا غضبت على عاقل حبسته مع
جاهل!

أبو الحسن الماوردي

العالم يعرف الجاهل؛ لأنه كان جاهلاً، والجاهل لا
يعرف العالم؛ لأنه لم يكن عالماً!

ابن المعتز

في العقل غرف مُعتمة، لا يدلنا على كنوزها غير قراءة ماهرة. لا
يدور في خلدنا أن نؤثت معمار هذا الفصل بـ «تعريفات جامعة مانعة»
للقراءة؛ لأننا لا نتقبل أن نمارس اغتيال القراءة بواسطة تعاريف
ضيقة^(١)، ولا بتوصيفات تقليدية ساذجة مبتذلة، فهي لا تصلح لتناول
ماهية القراءة في مرسى مشدود بالنص الفلسفي، مما يجعلنا نرغب
عنها جميعاً، فنيمن وجهنا من ثم صوب معان وتحليلات والتماسات
لطيفة تجهزنا لـ القراءة الفلسفية أو القراءة في الفلسفة؛ علّها أن تسهم
في فتح عوالم جديدة أو تضيء زوايا معتمة، على نحو يسهم في
تحقيق مكاسب منهجية ومعرفية.

(١) بيتر برغر يحذر من ممارسة «الاغتيال بواسطة التعاريف»: «إذ عندما نسمي
المدرّوس نقضي عليه، انظر: ميشيل مافيزولي، مزايا العقل الحساس، ترجمة:
عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٤، ص ٩٣.

في هذا السياق، نتحدث على وجه الخصوص عن نوع من القراءة الفعالة لنصوص فلسفية جيدة، وسنعمد في فصول تالية إلى تحديد ملامحها. يتعين التنبيه في مقدمة هذا الفصل إلى أن التوصيفات والمقاربات التي سنوردها للقراءة، وإن بدت عامة، وهي كذلك بالفعل، إلا أنها تراعي في جوهرها طبيعة القراءة الفلسفية من وجوه عديدة، سيتبينها القارئ أكثر، حينما يتقدم في القراءة في هذا الكتاب، وهو ما يغنينا عن الإشارات التفصيلية المحددة في هذا الشأن، فنباهة القارئ تكفي وتغني.

١. نحو توصيف القراءة

التوصيف سلب وإيجاب، وهما يكملان بعضهما البعض؛ حيث يُنيران زوايا النقض أو الهدم، والتركيب أو البناء؛ مما يُظفر العقل بتصور أشسع وأحكم وأكمل للمسائل المفكر بها. وقد عُبر في الأدبيات الإسلامية عن السلب والإيجاب بـ التخلية والتحلية، وجاء تحليل كلمة التوحيد: لا إله إلا الله، عبر السلب (التخلية= لا إله)، والإيجاب (التحلية= إلا الله)، ومجيء التخلية قبل التحلية، هو من باب تهيئة السياق أو الموضع للبناء أو التقبل للمراد، وقد جاء ذلك في القرآن الكريم كثيراً، ومنها مثلاً: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: ٢٦٥]. ويمكن أن يقال إن السلب أو التخلية هو من باب تطهير الثوب النجس، والإيجاب أو التحلية هو من قبيل تعطيره.

المعاني السابقة تُغرينا على أن نجري توصيفنا للقراءة بالطريقة عينها؛ ولذا، فسنبدر توصيفنا للقراءة بالسلب، لكونه ينقض التراكم

المنكود، ويربك الإنساق التعسة، ويجرف الأرض غير المهيأة (=التخلية/ التهيئة). ثم نخرج بعد ذلك على الإيجابي بأبعاده البنائية (=التحلية/ البناء)، حيث تكون السياقات قد أخذت أهبتها واستعدت لتقبل أبنية القراءة الجيدة، مع إيراد ثلاثة مواضع للسلب (المعنوي)، ومثلها للإيجاب، مراعين التسلسل والتعاقد فيما بينها، وقد تقوى إن هي جُمعت أن تكون توصيفاً جيداً للقراءة المتوخاة، كما سنصير إليه في المحور الذي يجمع السلبي والإيجابي لتوصيف شامل للقراءة المنشودة.

١-١ التوصيف السالب للقراءة

١-١-١ القراءة: إماطة جهل

القراءة الجادة صرخة في وجه طوفان يشتهي تجهيلنا أو تسطحينا. هذا مقام أول تأسيسي للسلب؛ وذلك أن القراءة تمارس عبره إعداماً للجهل في هذا المجال المعرفي أو ذاك، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الإعدام التام للجهل، وإنما القضاء على أكثر جيوشه وتدمير أكثر آلياته، ونسف أنظمة تصنيع أغاليطه!. القول بأن القراءة سعي لإعدام الجهل، يعني أن الجهل ليس عدماً (=الجهل المركب)، إذ كيف نُعدمُ العدم؟

الْجَهْلُ في اللغة العربية هو ضد العلم. وَتَجَاهَلَ: أَظْهَرَ الْجَهْلَ، والتجهيل مصدر جَهَّلَ، وَجَهَّلَهُ أَي: نَسَبَهُ إِلَى الْجَهْلِ، وَالْجَهْلُ: اعْتِقَادُ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ. وَالْجَهْلُ البسيط: تَعْبِيرٌ أُطْلِقَ عَلَى مَنْ يُسَلَّمُ بِجَهْلِهِ. وَالْجَهْلُ الْمَرْكَبُ: عَلَى مَنْ لَا يَسَلِّمُ بِهِ، فَيَدَّعَى مَا لَا

يعلم^(١). وبشكل عام، يمكن القول إن الجهل في التراث العربي الإسلامي^(٢) يشير إلى خلو الذهن من العلم الصحيح حيال شيء ما (الجهل البسيط)، كما يشير أيضاً إلى امتلاء الذهن بما هو مغلوط حياله (جهل مركب).

وردت كلمة الجهل بتصريفاتها المختلفة ٢٤ مرة في النص القرآني. ويتوفر هذا النص الكريم على شذرات تأسيسية لنسبية علم الإنسان ومطلعية علم الإله، وحتمية الجهل من جهتي الأصل والتطبيق، ولعل من أوضحها هذه الشذرات الأربع التي تأتي في سردية تعاقبية عجيبة:

أ- تقرير الجهل الأصلي الأولي وتزويد الإنسان بأدوات التعلم:

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۖ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [القلم: ٤-٥].

-
- (١) انظر المعاجم العربية: لسان العرب، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.
- (٢) في الأدبيات الغربية، يُعرّف الجهل أو يوصف عادة بأنه: غياب Absence أو تشويه Distortion أو عدم اكتمال Incompleteness للمعرفة الحقيقية، وهذا يعني أن تعريف الجهل يتخذ قالباً سالباً فهو عدم العلم أو عدم المعرفة Non Knowledge، وفي هذا الاتجاه يشير الباحث مايكل سميثسون Smithson إلى أن اللغة مسلحة بأدوات للتعبير عن العلم لا الجهل، وكثيراً ما يُربط مفهوم الجهل بمفاهيم عدم التأكد أو اللاتحدد والأخطاء :

Smithson, Ignorance and Uncertainty, p. 2-7.

ب- السعي لزيادة العلم ورفع الجهل ما أمكن:

﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤].

ج- إعادة تأكيد أصالة الجهل وحتميته:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

د- إعادة تأكيد نسبية العلم البشري:

﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥].

الشذرات القرآنية السابقة تستحق الكثير من التحليل المعمق، إلا أننا سنكتفي بعدد من التحليلات التشابكية لها مجتمعة طلباً للاختصار، وذلك كما يلي:

١- هذه الشذرات تؤسس حتمية الجهل، مما يُنبئ يقيناً بإستمولوجياً بأن الإنسان كائن جهول؛ من حيث الأصل والمبتدأ، ومن حيث التفرّيعات والمنتهى، فالإنسان يركن في نهاية مغامراته الاستكشافية إلى تراكم هائل من الجهل، ولا يظفر إلا بفئات وأشتات من العلم الحقيقي، أي: العلم بالأشياء كما هي. ويندرج في حتمية الجهل اعتقاد الإنسان بجهله في المسائل التفصيلية؛ إذ إن الإنسان يضع في اعتباره احتمال كونه جاهلاً في مسألة أو أكثر حيال موضوعات يتوفر حيالها على قدر من المعرفة. وهذا ما يمزج يقينية العلم بارتباب الجهل، وحتمية العلم بـ لا تحدد

الجهل، سواء أكان مصدر العلم والجهل: العقل أم الحدس أم الحس، أم خليطاً منها.

٢- هل تتضمن هذه الشذرات إشارة إلى علاقة ما بين الجاهل والمجهول شبيهة بالعلاقة بين العالم والمعلوم؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فهذا يعني أن للجاهل ذاتاً، وللمجهول موضوعاً، وهذا ما يعني إمكان وجود مذهبي: الذاتية والموضوعية إزاء: الجاهل والمجهول. عند التمعن في الشذرات القرآنية السابقة، يسعنا أن نجيب بنعم؛ إذ ثمة إشارات تبدو جلية، وذلك أن الشذرة الأولى تشير إلى الإنسان «المولود الجاهل» ثم تتحدث عن الشيء المجهول بالقول «لا يعلمون شيئاً». هذه العلاقة بين الجاهل والمجهول يمكن أن تقودنا إلى نتائج إبستمولوجية ذات قيمة. أعتقد أنها جديرة بالتأمل والبحث المستقبلي الاستكشافي.

٣- لا تخلو الشذرات القرآنية من فائدة أكسيولوجية (أخلاقية)؛ إذ كأنها تسعى إلى أن تباعد بين الإنسان والغرور، حيث إنه ولد جاهلاً، وبعد كل الجهود التي يبذلها من أجل التعلم، تختتم السردية القرآنية المشهد بـ ﴿وَمَا أُوتِشِرْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٥٥﴾. وتتأكد أهمية هذه المسألة بعد تأليه العلم في عصر الحداثة باكتشافاته العلمية الثورية في كثير من الحقول والعلوم، والانخداع من ثم بأن الإنسان بعقليته «العلمية»^(١)

(١) Scientism بقالها الوضعاني المتطرف Positivism، ويشار إلى أن الفيلسوف والبيولوجي الفرنسي فليكس لو دوتاك (١٨٦٩-١٩١٧) هو أول من استعمل =

أضحى نصف إله أو حتى إلهاً كاملاً، يَعْلَم ويعمل بعلمه، ويُقَرُّ القِيم؛ لخدمة البشرية وإسعادها. هذا الغرور غير المسبوق في التاريخ البشري بحاجة إلى كبح فلسفي ولجم أخلاقي، وليس ثمة شيء أنجع من حقن الإنسان بحتمية جهله. أحسب أن هذا التأسيس سيُعيننا على أن «نكرم» الجهل، مما يرتب عليه أبعاداً أخلاقية تربوية، فيندفع الإنسان إلى الاعتراف الطوعي الصادق بجهله، بعد أن يدرك قيمة الجهل وكونه جزءاً لا يتجزأ من المعرفة، أي: أنه سيعين الإنسان المعاصر على التواضع والتعلم من كل أحد، والإيمان بتجدد المعارف بتعميق المناهج وتحسين الأدوات؛ والتحلي بالفضول المعرفي والتواضع الدائم، ففي نهاية المطاف، ثمة جهل كبير يُفرقنا ويحوطنا جميعاً بأقدار ضخمة تجاه قضايا معقدة أشد التعقيد.

٤- فيما يخص موضوع الجهل، الشذرات السابقة توجه الخطاب بصيغة الجمع لا المفرد كما جاء في آيتين الكريمتين: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، ﴿ وَلِكَيْ لَا تُزَكُّوا قَوْمًا يَجْهَلُونَ ﴾ [هود: ٢٩]. ماذا يمكن أن نستنتج من هذا؟

يُفهم من هذه الشذرات أن الجهل نسق مجتمعي، فالتعبير هنا

= مصطلح العلموية في كتابه «ضد المنهج» ١٩١٢، زاعماً فيه أن العلم قادر على «حل كل المشكلات التي لها معنى»، جاعلاً من العلم النشاط المعرفي الوحيد، بما يؤول إلى محق الفلسفة والدين معاً، انظر: مارك لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الزواوي بغوره، بيروت: الروافد، ط ١، ٢٠٢٠، ص ٣٥.

استخدم صيغة المضارع «تجهلون»، مما يشير إلى أنه فعل نسقي سياقي مجتمعي، وعليه فإنه ليس ناجعاً أن نتحدث عن جهل لفرد أو لجماعة ما، دون ربطه بسياق أو نسق محدد. مفاد هذا أن الجهل يعمل بذكاء، لكي يحقق أهدافه المتوخاة، بما في ذلك أنه يتوسل بمنظومة منطقية^(١) تقوم على صناعة الأغاليط وتفريعاتها واستثمارها وربما السعي لتبسيطها بما يجعلها فاعلة في سياقاتها المجتمعية. ولعل في هذه النتيجة ما يدعنا نفكر في الجهل بوصفه جهاز إنتاج أغاليط. هذا الجهاز يمكن النظر إليه على أنه: جهاز ذهني (=مبحث إستمولوجي)، ونسق مجتمعي (=مبحث سوسيولوجي).

الشذرات السابقة جميعها تؤكد على أننا في مسيس الحاجة لتأسيس سوسيولوجيا الجهل، وكذلك إلى تأسيس علم نفس الجهل وعلم نفس اجتماع الجهل أيضاً، على أن يكون ذلك ضمن مباحث كبيرة تكاملية تقوم على مدخل الدراسات المتداخلة أو عابرة التخصصات Multidisciplinary and Transdisciplinary، على أن نعالج فيها مباحث فرعية عديدة ومنها: تاريخ الجهل، وأنثربولوجيا الجهل، واقتصاديات الجهل، وذهنية الجهل، ودوافع الجهل، واتجاهات الجهل. وهذه المباحث الجديدة يمكن أن تقودنا إلى بناء ما يمكن تسميته بـ «إستمولوجيا الجهل»^(٢)، في إطار أكثر تكاملية وعمقاً.

(١) أشار كانط إلى ما أسماه Logic of Illusion مشيراً إلى أنه «a sophisticated art of giving to ignorance» Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (1929), «giving to ignorance»

Translated by: Norman Smith, London: Macmillan, p. 99

(٢) ظل هذا المبحث مُعْتَبَراً لفترات طويلة ليس فقط في العلوم الاجتماعية والإنسانية وإنما في الفلسفة ذاتها، ويعزو البعض هذا التغييب في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الغربي إلى سيطرة فكرة الحتمية العلمية والسعي للظفر بالمعرفة =

هذا مقام ثانٍ للسلب في القراءة. إنفاص الجهل ضروري لكل قارئ بقدر ما يلائمه ويحقق أغراضه المعرفية والحياتية، بيد أنه لا يكفي، فقصارى هذا أنه يوصلنا إلى قدر من العلم، إلا أنه يعجز عن العبور بنا إلى ما وراء العلم المستقر، وهو ذلك الإطار المعرفي الذي يكون قازاً في قاع المعرفة الإنسانية، مما يوحى بجموده وعدم قدرته على مواكبة اللحظة الراهنة والاستجابة لمتطلباتها وتحدياتها.

وهذا ما يدعو إلى ممارسة مستوى أسمى من السلب، يولد لدينا نوعاً تجديدياً من القراءة في السياقات التي تتطلب ذلك، ومنها: السياقات الفلسفية والدينية والأدبية، على أن هذا اللون من القراءة يجب أن يكون محفوفاً بمهارات قرائية عالية؛ ولذا فهي مخصصة للقارئ المقتدر وفق مختلف المستويات والمجالات، وهذا القارئ ليس «هو صفحة البياض التي يكتب النص فيها جسده»^(١)، وإنما هو

= الحقيقية أو المعرفة النافعة المؤدية إلى: القوة والثروة، مما جعل هذا المبحث ضامراً ومهمشاً ومُعَالَجاً بقوالب ضمنية سالبة غير مباشرة، انظر مثلاً: Smithson, Ignorance and Uncertainty, p. 1-4. ثم تطورت المعالجات بعض الشيء -في العقود الأخيرة- في هذه العلوم وفي الفضاء الفلسفي أيضاً، وطورت عدة مفاهيم لمعالجة مسألة الجهل من زوايا إبستمولوجية تحت مسميات عديدة ومن أبرزها: Epistemology of ignorance, Agnotology، وعمدت هذه المعالجات إلى سيقنة Contextualization المقاربات السوسيولوجية والأنثروبولوجية للجهل مع ربطها مع عوامل عديدة مثل: السرية وعدم اليقين والالتباس والصمت والغياب والعجز: 3-1, Arfini (2019), Ignorant Cognition.

(١) منذر عياشي، في مقدمته للكتاب الذي ترجمه: رولان بارت، لذة النص، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٢، ص ١٣، على أن منذراً مكن النص من

الشريك الذي ورث النص من كاتبه، فيتقاسم معه المكاسب المعرفية والمنهجية والأسلوبية، مع الاحتفاظ بحق تجاوز النص والعبور بعده إلى آفاق معرفية جديدة، بعد دفع تكاليف العبور، إستمولوجياً ومنهجياً ومفاهيمياً.

مثل هذه القراءة النوعية تمارس - كما يفعل عبدالفتاح كيليطو في تجربة قرائية راقية - محواً للنصوص التي يقرؤها القارئ بغية إعادة كتابتها من جديد، «فيكون اشتغال القراءة بالنصوص - الطُروس»^(١)، محكوماً عليه بغاية إنتاج حكاية.. من هنا تتبدى حيوية الفعل القرائي ومشقته.. والتزوع إلى استنبات الحكايات في النصوص المقروءة.. يتطلب [من القارئ] نفاذاً إلى طيات المقروء والتنبه للتفاصيل المضمرة للأثر.. قدرة يتداخل فيها الخيال بالمعرفة المكنية بالعلوم الإنسانية»^(٢). وحده القارئ يطبق المحو، فالكاتب لا يستطيع أن يمحو أي شيء كتبه، فغاية ما يفعل - كما يقول رولان بارت - أن يقول: «ألغي، وأمسح، وأعدّل»، وليس في هذا طرس، وإنما كتابة أخرى^(٣).

وقد يتوسل هذا السلب بالمحو الهجومي والطرس الاجتماعي،

= جسد القارئ، في حين ارتأيت أنا عكس ذلك، حيث لا نقر الانصياع التامة للنص، إلا في سياق النص الديني القطعي (ثبوتاً ودلالة).

(١) الطُروس جمع طرس، والطرس: الكتاب الذي مُحِي ثم كُتب، طرس الخطوط محاهها، طرس الكتاب كتبه أو أعاد الكتابة على المكتوب المحو، ولذا فهو يعني الكتاب الذي أعيد كتابته بعد محي النسخة الأصلية، ويقال: الطرس والطلّس.

(٢) خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ص ١١٩ - ١٢٢.

(٣) بارت، لذة النص، ص ١٧.

فيتذرع بحالة عدائية تجاه ما هو مكتوب، وهنا نجد كيليطو يقرر أنه «ليس من المبالغة القول بأن كل كتاب يهدف إلى إيادة كتاب آخر، أو كتب أخرى»^(١). مثل هذه الصياغات والتوصيفات الهجومية تخبيء في تضاعيفها قدرأ من العنف اللفظي وربما العنف الفكري، وقد تكون مستساغة في بعض المعارك المبررة معرفياً وحضارياً (سنعرض لاحقاً لبعض الممارسات في إطار الفكر الفلسفي)، وقد يحتاج البعض بأنها مقبولة ومطلوبة في كل حال، على اعتبار أن المعرفة (= القراءة والكتابة) قوة، والقوة تواجهه، فتُبِيد أو تُبَاد!

١-١-٣ القراءة: مقاومة رداءة

هذا مقام ثالث للسلب، وهو مقام متاح لعموم القراء، حيث لا اشتراطات خاصة له؛ وذلك أن «كل قراءة هي فعل مقاومة. مقاومة ماذا؟ مقاومة كل العوارض»^(٢) الرديئة أو السلبية أو غير المواتية، فالقراءة هي مقاومة للجهل والغرور كما مر معنا، وهي مقاومة كذلك للفناء والتلاشي؛ وذلك أن القراءة تقاوم الفناء عبر ما يكملها ويتوَّج فعلها، أعني: الكتابة؛ وذلك أن الإنسان يشيد «بيوتاً لأنه يعرف أنه حي، ولكنه يكتب كتباً لأنه يعلم أنه فان»^(٣). ولقد كان ذكياً إبراهيم لينكون حينما اهتمدى في خطاب ألقاه عام ١٨٥٩ حول أهم مخترعات الإنسان، حيث خلص إلى أنها الكتابة، التي ينقل عبرها الأفكار والمخترعات للآخرين، ولولا الكتابة لما استطعنا مخاطبة الموتى

(١) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، الدار البيضاء: توبقال، ط ٢، ٢٠٠١، ص ١١٤.

(٢) دانيال بناك، متعة القراءة، بيروت: الساقى، ط ١، ٢٠١٥، ص ٧٤.

(٣) بناك، متعة القراءة، ص ١٥٨.

والعبث من رصيدهم الخلاق، مقررًا محورية الكتابة في بناء الحضارات^(١).

وفي القراءة مقاومة أيضاً لجوانب سلبية عديدة أخرى، حيث تقاوم:

- الكذب، فالقراءة تفضح: سرديات سرقة التاريخ، وجبات اختطاف الحاضر، حيث تُوقف القارئ على معالم الماضي وشواهد الحاضر، مما يجعله محتفظاً بماضيه وحاضره، ومن ثمَّ بمستقبله.

- التسلط، فالقراءة تنبّه على عوامل تشكّل التسلط، وتحث على عدم التساهل في تجذرها في المجتمع، في محاولة للحد من إنبات بذور التجبر والاستبداد.

- الفقر، فالقراءة تُذيب موالح الفاقة في ماعون الوعي، لتطهو به للفئات الفقيرة والمهمشة وجبات التمكين والإقدار في الحياة والمعاش.

- الجريمة، وذلك أن القراءة تُوقفنا على فهم معمق للجرائم الواقعة أو المحتملة وأسباب انتشارها وتسهم في بلورة حلول للحد منها.

- الكراهية، إذ إن القراءة تفتح آفاق النفس على المحبة وتضيء العقل بالقواسم المشتركة، مما يزيد من هوامش التقبل والتعايش، ومن ثمّ التعاون والمحبة.

(1) Alexander Pollatsek, Rebecca Treiman, **The Oxford Handbook of Reading**, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 3.

- العنف، حيث تقاوم القراءة بواعث العنف وتهتك أستار المتورطين به في السياقات الدينية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية.

نعم، تقاوم القراءة كل ما سبق، بل أكثر. ولو اختزلنا ذلك، لقلنا بأن القراءة تقاوم الرداءة وتحاصر الشر، بمختلف تجلياتهما وأشكالهما. إنها تسعى لسلب الشر والرداءة ونقضهما، عبر الوعي بخطرتهما وشؤمهما، مع تصيد البراهين والشواهد الدالة أو المؤكدة على ذلك.

أنهينا مواضع السلب، وكأننا بذلك قد غسلنا القراءة ومحضناها ثلاثاً بالسلب، مما يدفعنا إلى التهيؤ لتعطيرها ثلاثاً بالإيجاب، وليكن ذلك عبر ثلاثة عنوانات فرعية متسلسلة.

١-٢ التوصيف الموجب للقراءة

١-٢-١ القراءة: تشجيع عوالم

نحن نعيش داخل صناديق محكمة الغلق، لا شيء يفتحها سوى قراءة فعالة. الإنسان غير القارئ منكفئ على عوالم نفسه. إنه مطمور في خبراتها، محدود بحواسها. وحدها القراءة من تفلح في جره لكي يخرج من هذه العوالم الضيقة في ذاتها المضيقة لغيرها، والانعقاد من قبضة الخبرات الضئيلة والحواس المحدودة. هذا هو أول قوالب الإيجاب أو البناء في القراءة، حيث تدفعنا إلى مغامرة الاكتشاف لعوالم جديدة بما في ذلك عوالم المنهج والمفهوم، وهي الأكثر أهمية ونجاعة.

أسس المناهج الرئيسة مركوزة في الإنسان، فهي قبلية فطرية (سنعرض لهذا في الفصل الأخير)، وهذه نعمة ربانية كبيرة؛ إذ بها يتدبر الإنسان معاشه، فبقليل من التعليم والقراءة يمكن أن يعتاش ويؤمن لنفسه عملاً وصناعة، غير أن البراعة في المناهج تفتقر إلى قراءات معمقة في نصوص جيدة، من شأنها تجهيز العقل ببركات المناهج وأبعادها وخطواتها، مع تنبيهه لتحدياتها ونقاط ضعفها وسليباتها. تخيلوا معي عقلاً لا يفكر غالباً إلا بمنهج استنباطي (استنتاجي)، أي خسارة تحلُّ بهذا العقل؟

أس التفكير الإدراك، ودرك في أصلها اللغوي تعني: لحقّ، والعوالم المحيطة بالإنسان كثيرة ومعقدة ومتشابكة، والأخطر من ذلك أنها كالطريدة، فهي تمنع عليه، مما يضطره إلى أن يُحسّن اللحاق بطرائده واصطيادها بأسلحة المنهج. تخيلوا معي عقلاً مُسلّحاً بالاستنباط والاستقراء (بما فيه التجريب)، والاستخبار أيضاً، والاستخبار، مأخوذ من الخبر: النقل، أي: طلب الخبر من النص الديني، أو قل هو: نهج استحضار الهدايات والمعارف من النصوص الدينية.

من المرشح أن يكون هذا العقل التكاملي في مناهجه متوفراً على أفضل الحقائق المتضافرة فيما بينها بطريقة محكمة؛ وذلك أنه يؤمن بأن كل منهج هو ملائم في سياق معرفي محدد، أي: أن ما يصلح لسياق قد لا يلائم آخر، فيجمع بهذا المنهج وذاك اشتغالات علمية أو فكرية في سياقات معرفية متنوعة. ومن ذلك مثلاً: الاستخبار هو المنهج الوحيد الناجع في المجالات المعرفية الدينية، وعلى رأسها كل ما يتعلق بعالم الغيب (= الميتافيزيقا)؛ إذ لا قدرة البتة لبقية

المناهج الاستنباطية أو الاستقرائية على استكناه هذا العالم الغامض المعقد، وهو خارج قدرات العقل الإنساني أصلاً، مما يحوجه إلى خبر صادق، وهو ما تتكفل به نصوص الوحيين الشريفيين.

١-٢-٢ القراءة: إنماء عقول

التفكير لا يتنفس إلا بقراءة متراكمة، فإن توقفت اختنق. هذا مقام ثان للإيجاب. لا يمكن للحياة أن تستقيم دون قدر كافٍ من الاستثمار الرشيد للمقدرات، والإنماء الذكي لها؛ إذ بدونه تضعف الثروات وتُستنزف، وقد تبلى وتفنّى. ذخائر الإنسان المنهجية واللغوية ينطبق عليها ما سبق، ولا سبيل لتنميتها وزيادتها إلا بالقراءة الفعالة المنهجية المخططة التراكمية. البعض -مثلاً- يظن أن المناهج تُنال بقراءة واحدة كبيرة مركزة في وقت معين، وهذا محض وهم، فكل منهج من المناهج له أسرارته التي لا يبرح بها للقارئ العابر، وإنما للقارئ العنيد الذي يدمن المطالعة ويراكم التنظيرات والتطبيقات حيال هذا المنهج وذلك، مما يزيد من مدخراته في هذا المنهج أو ذاك، فتتحسن ممارساته المنهجية وتطبيقاته، وقد يكتشف طرقاً أو أساليب جديدة ضمن هذا المنهج، فيقدم بذلك إسهاماً علمياً ثرياً للأدبيات المنهجية.

ما سبق كان في جانب المنهج، وأما اللغة فعلى درجة كبيرة من الأهمية والتأثير، حيث أثبتت دراسات علمية عديدة أهمية تعزيد الذخيرة اللغوية لمتين التفكير وتعميقه، وتحسين طرائق الإنسان للوصول إلى معارف جديدة، وخصصت حقول معرفية لدراسة اللغة مثل: اللسانيات العصبية Neurolinguistics،

وفلسفة اللغة وعلم النفس اللغوي ونحوها كثير^(١). ليتكم تتخيلون معي من يكون حبيساً لمفردات لغوية قوامها ٥ آلاف كلمة فقط، مع افتقاره للملكات اللغوية والاشتقاقية والقدرات التصويرية المجازية^(٢)، هل سيشابه من يسبح في بحور اللغة والمجازات والأساليب والاشتقاقات؟ في الحقيقة، لا مجال إطلاقاً للمقارنة، فالثاني هو وحده من يمتلك القدرة على خوض مغامرات اكتشاف العوالم التي تتكشف له، الواحد تلو الآخر عبر تفعيله للمناهج المتعددة، كل في مجاله.

اللغة لا تنمو بمجرد دراستها وإتقانها نظرياً، وإنما عبر قراءات متواصلة لنصوص من يمتلك أسرار اللغة من الكتاب الكبار في المجالات المعرفية المستهدفة؛ إذ إنهم يطوعونها بطريقة عجيبة للتعبير عن أفكار موهلة في العمق، فيجعلونها وسيلة تقودهم إليها، وهذا هو المستوى الأعمق في التعاطي مع اللغة وبها وفيها ومنها وإليها. من يشكك في فعالية القراءة لهؤلاء الكبار، فعليه أن يجرب القراءة في نصوصهم لمدة سنة على الأقل، ثم لينظر بمَ يرجع به عقله ومنهج ولغته؟

(١) انظر مثلاً: صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠١٧، ص ٢١-٢٧؛ عائشة الحضيرى، فلسفة اللغة والمعنى، بيروت: كلمة، ط١، ٢٠١٦؛ جورج بول، دراسة اللغة، ترجمة: حمزة المزيني، بيروت: جداول، ط١، ٢٠١٧، ص ٢١٣-٢٣١؛ راي جاكندوف، اللغة والوعي والثقافة - أبحاث في البنية الذهنية، ترجمة: محمد غاليم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٢٠، ص ٢١٠-٢١٤.

(٢) انظر مثلاً: توفيق فائزى، الاستعارة والنص الفلسفي، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٦.

هذا مقام ثالث إيجابي للقراءة. في شذرة تشخيصية ذهبية، يومئ ابن الجوزي إلى داء عُضال يحدث من جراء ضعف القراءة، وهو داء الاستبداد بالرأي، والته والغرور، فهو يقول: «من اقتصر على ما يعلمه فظنه كافياً، استبد برأيه، وصار تعظيمه لنفسه مانعاً من الاستفادة. والمذاكرة تبين له خطأه»^(١). وفي شذرة تشخيصية مكتملة لسابقتها، يحذّرنا محمد بن الحسين بن علي من أنه: «ما دخل قلب امرئ شيء من الكبر قط، إلا نقص من عقله بقدر ما دخل من ذلك أو أكثر»^(٢). مفاد ذلك، أن الغرور يُنقص العقل ويثلبه، وهذا مشاهد محسوس، وهي مسألة قابلة للاستقراء والتجريب. لا تقف القراءات المشخصة المنقبة عن مساوئ الاستبداد والغرور عند تخوم الانثلاثات العقلية والخسائر المعرفية، بل ثمة شيء يطال التدين الصافي ذاته؛ حيث يقرر ابن تيمية بأن: «الكبر ينافي حقيقة العبودية»^(٣)، مما يعضد كون القراءة أداة جيدة لبناء شخصية شورية متسامحة منصفة متواضعة عميقة متدبنة معتدلة.

القراءات الفعالة تسهم في ذلك بقدر جيد، وإن كانت لا تضمنه؛ إذ تعود صفات الاستبداد والغرور والصلف والنزق إلى عوامل نفسية في المقام الأول، بيد أن القراءة يمكن أن تكون ضمن العلاجات في

(١) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صيد الخاطر، دمشق: دار القلم، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٢٧.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين للغزالي، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٣، ج٣، ص ٣٣٩.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، تحقيق: محمد زهير شاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ٢٠٠٥، ص ٩٩.

ذلك، وبخاصة إن اهتدى القارئ إلى نصوص كتاب يتوفرون حقيقة على التسامح والإنصاف والاعتدال والتواضع، حيث يعمل النص الجيد في هذا الباب كما لو كان حاضنة أو مؤسسة تربوية، وذلك أن الصدق مؤثر في هذه المسائل أيما تأثير.

١-٣ القراءة: توصيف مركب

بعد الانتهاء من توصيف القراءة في السياقات السالبة والموجبة، دعونا نلتقط هذه التوصيفات لنركب منها توصيفاً عاماً للقراءة التي نحسب أنها جيدة للقراءة المنشودة في النصوص الفلسفية وما شابهها، وليكن ذلك على مرحلتين:

- التوصيفات السالبة للقراءة تقوم على ثلاثة معانٍ: إماطة، محو، مقاومة، وهي تتفاعل في المرحلة الأولى مع الخارج (= الجهل، الجمود، الرداءة)؛ لضمان تكوين الوعي اللازم حياله، وحماية الذات من الأضرار المحتملة. ولهذا، تستهدف القراءة السالبة: إماطة جهل، ومحو جمود، ومقاومة رداءة.

- التوصيفات الموجبة للقراءة تتأسس على ثلاثة معانٍ: تشجيع، إنماء، تزكية، وتشتغل في المقام الأول بالذات وما يعتمل داخلها (= عوالم، عقول، نفوس)، إحساساً وعقلاً ونفساً؛ وذلك من أجل ضمان الارتقاء بالذات التي حميناها في مرحلة السلب. وهذا ما يجعل القراءة الموجبة تتوخى: تشجيع عوالم، وإنماء عقول، وتزكية نفوس.

ويجمع هذا إلى ذاك، تكون القراءة المنشودة ضرباً من: إماطة

جهل، ومحو جمود، ومقاومة رداءة، وتشجيع عوالم، وإنماء عقول،
وتزكية نفوس. هذه غنائم كبار، فمن يدفع كلفتها؟

سيكون مفيداً لو ارتحلنا صوب توصيفات من نوع آخر للقراءة؛ إذ
إنها تعين على استكناه أبعاد أو عمليات أو سمات إضافية للقراءة أو
توضيح ما ورد آنفاً من زوايا أخرى مكثلة. سيكون ذلك عبر محورين
متكاملين: علمي ومهاري.

٢. علم نفس القراءة

اهتم علم النفس ببحث موضوع القراءة في وقت مبكر من القرن
العشرين الميلادي^(١)، وغدت القراءة موضوعاً أساسياً في حقول
نفسية عديدة، كما في علم النفس الذهني^(٢) وعلم النفس العصبي،
وذلك لأهمية فعل القراءة في الحياة المعاصرة، وأكد علم النفس
الذهني الارتباط العضوي بين القراءة والتفكير؛ إذ إن القراءة تسهم في
إكساب القارئ باقة من مهارات التفكير من تحليل وتفكيك وتقييم
ونقد ومقارنة واستنتاج وتنبؤ وبلورة افتراضات وحل مشكلات

(١). من أوائل الأعمال البحثية في محيط علم النفس، يُشار عادة إلى عمل ظل مفيداً إلى
يومنا هذا:

Huey's *The Psychology and Pedagogy of Reading* in 1908

على أن البحث حول القراءة تأثر سلباً بعد هيمنة المدرسة السلوكية من ١٩٢٠-
١٩٦٠، ونشط البحث بعدها، لتشهد الأدبيات النفسية اهتماماً كبيراً بالقراءة في
مسارات عديدة، انظر:

Pollatsek and Treiman, *The Oxford Handbook of Reading*, p. 4-6.

(٢) علم النفس الذهني هي الترجمة الأكثر دقة لـ Cognitive Psychology من الترجمة
العربية الشائعة علم النفس المعرفي.

واتخاذ قرارات، مع التشديد على أهمية كون القارئ فاعلاً في التعامل مع النص المقروء باستخدام استراتيجيات جيدة، في سياق يفَعَل فيه معارفه وخبراته السابقة والسعي لتوظيفها بطريقة ملائمة لتعمق فهم النص، بوصفه بناء يتشكل عبر قراءة جيدة في قوالب متدرجة، تأخذ ثلاثة أطوار^(١):

- القراءة السطورية، وهي القراءة الحرفية، التي تركز على فهم الكلمات والجمل والمعاني في قوالب مكتفية بالمعنى اللغوي المباشر.

- القراءة ما بين السطورية، وهي القراءة التفسيرية، الذاهة إلى إيجاد تفسير مقبول للنص، عبر التقاط المعاني الضمنية بما فيها غايات الكاتب، والسعي لإيجاد علاقات بين النص والمعارف السابقة للقارئ، في قالب يجهد لأن يبين معنى جديداً.

- القراءة ما وراء السطورية، وهي القراءة التطبيقية، الساعية إلى تفعيل النص في سياق تطبيقي، بما يتطلب مواجهة النص بجملة من الأسئلة والتنبؤات حيال النجاعة التطبيقية للنص ونحو ذلك.

ثمة نظريات عديدة في علم النفس العصبي تشير إلى أن المخ لديه قابلية للتعديل التوسعي من جراء جملة من العوامل، ومن أهمها: القراءة، حيث ترتبط القراءة بالمخططات الذهنية للدماغ، وتعمل على تنشيط البنى المعرفية اللغوية في المخ، ويزداد ذلك مع نصوص ذات سمات خاصة من جهة مضمونها وشكلها^(٢).

(١) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٢٨-٣١.

(٢) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٢٩. نظرية المخطط الذهني تسمى =

٣. مهارات القراءة

القراءة الفعالة لها عتادها المهاري، الذي يستلزم تعلماً معمقاً، ومصاحبة وممارسة مطولة، إلى أن تهجع المهارة في اللاشعور، فستيقظ في قراءة نشطة فعالة. سنعرض في هذا الجزء لأهم المهارات القرائية التي يمكن أن تحقق مكاسب نوعية للقارئ الجاد، ومن أهمها:

أ- تعميق الفهم للنص المقروء، وزيادة الغلة القرائية التوصيفية التحليلية التفسيرية التشخيصية التنبؤية، وقد تقرب القارئ من تخوم التحكم بما يروم التحكم به في النص، سعياً لاستنطاق جوانب ضمنية في النص أو استنتاج نتائج خفية أو مضمرة.

ب- جعل القراءة محببة للنفس، ونقلها من كونها مهمة تنفذ إلى كونها متعة تنشُد، ولعلها إذ ذاك تجسد لنا «قراءة يلتذ فيها القارئ بالنص، في الوقت الذي يلتذ فيه النص بقارئه»، «ومتى توفّق القارئ في فهم مزاج المقروء حضر بينهما التأنس، وغابَتْ عنهما الوحشة»^(١). ويؤكد علم النفس على

= في الأدبيات بـ Building Blocks of Cognition لكونها تذهب إلى أن القارئ يستخدم شبكات موسعة من المعلومات والارتباطات لفهم المثير الجديد في النص المقروء، حيث يشرع الذهن مباشرة بمحاولة بناء مخطط ذهني Schema لتصور المعنى في النص، مع وجود تأثير يبين للمعارف السابقة للقارئ، على أن الخلفية الاجتماعية والبيئة الثقافية تؤثر من جهتها في كيفية الاستفادة من المعارف السابقة، ص ٥٩-٦٠.

(١) السّلاميّ، النصّ المعنف، ص ١٨، ٢٢.

أهمية الاستعداد الذهني النفسي للقارئ عبر تدعيم دافعيته للقراءة واتجاهاته الإيجابية نحوها، وثقته في قدراته وتنظيمها، وقدرته على الربط بين المعارف السابقة والجديدة، واستمتاعه بالمقروء^(١). محبة القراءة مؤذنة بالاستشفاء بها لا مجرد تحصيل اللذة، ومن ذلك ما حكاه ابن قيم الجوزية عن أستاذه ابن تيمية؛ إذ يقول: «حدثني شيخنا قال: ابتدأني مرضٌ، فقال لي الطبيب: إن مطالعتك وكلامك في العلم يزيد المرض، فقلت له: لا أصبر على ذلك، وأنا أحاكمك إلى علمك. أليست النفس إذا فرحت وسُرّت وقويت الطبيعة فدفعت المرض؟ فقال: بلى. فقلت له: فإن نفسي تُسرُّ بالعلم فتقوى به الطبيعة فأجد راحةً. فقال: هذا خارجٌ عن علاجنا!»^(٢). ويكشف لنا تلميذه الآخر ابن عبد الهادي عن فوائد أخرى لمحبة المقروء، والمتمثلة في الانفتاح على عوالم معرفية جديدة وإجادتها وبلورة إسهامات أصيلة، فيقول: «لا تكاد نفسه تشبع من العلم، ولا تروى من المطالعة، ولا تملُّ من الاشتغال، ولا تكلُّ من البحث، وقلَّ أن يدخل في علمٍ من العلوم في بابٍ من أبوابه إلا ويُفتح له من ذلك الباب أبوابٌ، ويستدركُ أشياء في ذلك العلم على حُذاق أهله»^(٣).

(١) عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٦٢-٦٣.

(٢) محمد ابن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣، ص ٧٠.

(٣) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٣٨، ص ٥.

لنصب العتاد المهاري للقراءة الفعالة في ست مهارات كبار، كما يلي:

٣-١ الاكتشاف الدائم لأسرار القراءة

القراءة سر، ولكل سر شفرات. بعض هذه الأسرار كلية، حيث تنطبق على جميع القراء بمختلف فئاتهم بغض النظر عن طبيعة المقروء، وبعضها جزئية؛ إذ إنها أعلقت بفئة مخصصة من القراء أو من القراءات. يتوقف القارئ عن النمو، بل يضمّر وربما يموت، إن هو شَعَرَ أنه قد أكمل اكتشاف جميع أسرار القراءة. القارئ الجيد هو الذي يؤمن بأن ثمة أسراراً جديدة في القراءة لم يكتشفها بعد.

٣-٢ الدخول إلى النصوص من أبوابها

القراءة بناء، ولكل بناء أبواب ونوافذ. مشكلة البعض أنهم اعتادوا على التسلسل عبر النوافذ، مما لا يشعرهم بالاستقرار ولا بالطمأنينة، فضلاً عن نظرات التشكيك من قبل من ولجوا البناء من أبوابه، مما يجعلهم يفتقدون مشروعية القراءة. ومما يقتضيه الولوج من الأبواب الوعي التام بطبيعة النصوص المقروءة ومدى الحاجة إليها، وتحديد الدقيق لأهدافها وأفضل الأساليب القرائية التي تلائمها وتحقق أهدافها.

٣-٣ تفعيل التجريد والتحليل والتركيب

القراءة المنتجة للنص الجيد، تستلزم تفعيلاً جيداً لمهارات التجريد، فيمارس القارئ عزلاً للعوامل أو السمات الثانوية، ويجعل القضية تتعالى على الزمان والمكان، فيجرها إلى فضاءات الكلية

والمطلق والنهائي. وتقضي تفعيلاً جيداً أيضاً لمهارات التحليل، فيفكك عناصرها الأولية، ويتعرف على شبكة العلاقات فيما بينها، ولمهارات التركيب، فيعاود ربطها بطرق أو بعلاقات جديدة، مما يزيد من الغلة القرائية، فهماً واستنتاجاً واستقراءً واستخلاصاً واستخباراً.

٣-٤ اصطلياد السردية والحبكة

في كل نص سردية، ولكل سردية غاية وحبكة وشخص، والقارئ الجيد هو من يطبق الوصول إلى هذه السردية المضمرة في النص. هذه السردية قد تمت بصلة إلى ما يسميه ليوتار ب السرديات الكبرى، أي: تلك التي تحكي القصة الكبرى للإنسان في هذه الحياة وما بعدها (= الدنيا والآخرة)، وقد تتعلق بسرديات صغرى، كسردية نشوء حقل معرفي، أو تكون جماعة معرفية، أو ولادة مفهوم أو نظرية، أو هيمنة نسق اجتماعي أو ثقافي أو اقتصادي أو تقني، ما شابه ذلك.

٣-٥ امتلاء القراءة بفراغ النص

مهما يكن النص جيداً وعميقاً، أو لنقل ممتلئاً، فإن ثمة فراغاً ما في جانب أو آخر منه لسبب منهجي أو معرفي أو لكليهما، وهذا ما يذكرنا بشذرة ذهبية للشاعر بودلير يقول فيها: «كل شيء بالنسبة للشاعر شاغر»^(١)، ويعاوننا الشاعر محمود درويش في إيصال المعنى المراد، فيقول: «لا عرش لي إلا الهوامش، فالطريق هو الطريقة، ربما نسي الأوائل وصف شيء ما، أحرك فيه ذاكرة وحساً»، وقد توعد درويش من يخفق في استغلال الهوامش بـ: «تُنسى، كأنك لم تكن

(١) ميشيل مافيزولي، في الحلّ والترحال، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٠، ص ٨٢.

خبراً، ولا أثراً... وتُنسى». هذا يجعل القارئ متفطناً لملاً فراغ النص، ولو بفكرة أولية أو استدرابات أو تعقيبات أو تنبيهات لمشكل، يدونها على طُرّة الكتاب أو حاشيته. أدبياتنا التراثية، تشهد بأن ثمة قراء راعين أفلحوا في تحويل تعليقاتهم إلى كتب شهيرة تقرأ وتدرس، وتعرف بـ كتب الحواشي، حتى بات لكل فن حواش.

٣-٦ القراءة بمقاربة غير مُتكلفة

هذه مهارة تنويعية لما سبقها، حيث تجعل القارئ يقارب النص المقروء بمقاربة ثلاثية، من جهة المنهج والكيفية والأسلوب، على أن لا تكون المقاربة مُتكلفة لأنها حينذاك تُعَنّف النص، فتتحقق فيه أحلام القارئ لا النص، وهذا ما يدفع بعض النقاد إلى المطالبة بأن يكون مستقبلُ القراءة خالياً «من الكيمياويات المنهجية»، حيث يشبهون المقاربات المنهجية المتكلفة بسترّة النجاة في الطائرات، حيث لم يثبت أنها أنقذت راكباً في التاريخ^(١)

وبعد فراغنا من التمهيد للقراءة وما قبلها، يسعنا الانطلاق نحو التمهيد للفلسفة عبر التعريف المجمل بالفكر الفلسفي، من حيث ماهيته وفروعه وتحقيقه وشبكة علاقاته، معرجين على ماهية النص الفلسفي من جهة الكاتب والمكتوب.

(١) السّلاميّ، النص المعنف، ص ٢٠، ٢٥-٢٦.

الفصل الثالث، ما الفلسفة؟

الفصل الثالث: ما الفلسفة!

لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.

أبو يوسف الكندي

عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار!

عبد الوهاب المسيري

يمكن لمصطلح عميق مراوغ شرس كالفلسفة أن يستجرنا إلى معارك اصطلاحية طاحنة، وقد نخسر ثم طاقتنا، أو نُستنزف كثيراً من غير طائل كبير. وهذا ما يدفعنا لعقد صلح مع هذا المصطلح الشكس، ليقبل منا أن نقاربه بطريقة تلائم غايتنا في هذا الكتاب، ولا تبخس مكانته ولا تغمطه حقه في الوقت ذاته، وبهذا نحقق جميعاً مكاسب دون كلفة أو تنازلات كبيرة.

في هذا الفصل، سنعرض لبعض الملامح البنيوية للفلسفة^(١) من

(١) نقصد بذلك عموم معنى البنية في ملمحها المنهجي التلقائي العام، لا البنيوية بذاتها المشحونة بالأطر المؤدلجة، والمتخمة بالاشتباكات مع الوجودية والفينومينولوجية والوضعية والتحليلات التاريخية والوظيفية والنفسية والماركسية ونحوها. على أنه لا يعني ذلك عدم الإفادة من الأجزاء الجيدة في البنيوية وغيرها من المناهج، شريطة «صورتها» (أو تفشيرها)، أي جعلها صورة: منهج بدون مضمون ثقافي أو أيديولوجي يخالف مركبنا الحضاري العربي الإسلامي. للمزيد حول الأطر المنهجية المؤدلة للبنيوية، انظر مثلاً: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٥، ص ٧-٢٨؛ ناظم عودة، تكوين النظرية - في الفكر الإسلامي =

جهة ماهيتها ودلالاتها ووظائفها وأحقابها وفروعها واشتغالاتها، وقد تكون في سياق يتفق مع ما هو مستقر لدى القارئ من جهة معارفه أو توقعاته، وقد لا تكون كذلك؛ إذ يسعه حينها المقارنة والتشذيب والتكميل والتحسين في قوالب إثرائية تفاعلية. وقد تكون هذه الملامحُ جديدة بالنسبة للقارئ غير المطلع على الفكر الفلسفي. ولضمان جعل المعالجة ملائمة لهؤلاء القراء جميعاً، فسنعتمد إلى أشكلة المقاربة وتناول المحاور بطريقة متسلسلة، بما يفضي إلى بناء إطار متماسك لفهم الفلسفة من جهة، وتشيد منصات كافية للإجابة عن بقية الأسئلة المطروحة حيال القراءة الفلسفية، كما في الفصول اللاحقة.

١. ماهية الفلسفة: توصيفها

١-١ الفلسفة : دال لاهث خلف مدلوله!

الأدبيات الفلسفية تعج بمئات التعاريف - وإن شئت فقل: التوصيفات - للفلسفة، فقد يصل عددها لرقم مساوئ لعدد الفلاسفة، أو أكثر لكون بعض الفلاسفة ينفخ هذه الأدبيات أو يورطها بأكثر من تعريف! وما يعقد المسألة بشكل أكبر، ليست كثرة هذه التعاريف أو التوصيفات فحسب، وإنما تباينها الشديد، لدرجة أنك تكاد تحسب أن المَعْرِف أكثر من شيء، وليس شيئاً واحداً، ومما يؤكد ذلك ما يقرره إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) من أن الفلسفة هي على نحو ما عمل شخصي للفيلسوف. ومما يصعبها أكثر أيضاً مسألة تتعلق بلغة

= والفكر العربي المعاصر، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٩، ص ٢٥١-٢٩٨؛ صالح زياد، آفاق النظرية الأدبية، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٦، ص ١١٣-١٥٢.

الفلسفة وموضوعها؛ وذلك أن اللغة الفلسفية -وفق غادامير- «لا تجد موضوعها، إنها تبنيه»^(١)، مما يستلزم أن يتوسل الفيلسوف بلغة تلائم الموضوع محل التفلسف.

لنعرض بعض المقترحات التعريفية أو التوصيفية، لكي نكون على صفحة واحدة من التحليل والفهم لهذه الإشكالية^(٢):

التعريف الأول: علم الوجود الحق المفارق لعالم الظواهر (أفلاطون).

التعريف الثاني: بحث عن الوجود بما هو موجود (أرسطو).

التعريف الثالث: فن التعايش مع الطبيعة والوصول إلى اللانفعال (زينون).

التعريف الرابع: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق (الكندي).

التعريف الخامس: ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع (ابن رشد).

(١) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣، ص ٣١٩.

(٢) انظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٢، ٢٠١٣، ص ٢١-٣٥؛ الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٢، ص ٣٣-٣٥؛ ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت: الطليعة، ط٤، ٢٠٠٩، ص ٤١-٤٣؛ طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦، ص ١٥.

التعريف السادس: معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان معرفته ..
مستنبطة من العلل الأولى. الفلسفة: شجرة جذورها الميتافيزيقا،
وجذعها الفيزياء، وأغصانها بقية العلوم (ديكارت).

التعريف السابع: رؤية للعالم (لوكانش).

التعريف الثامن: العلم بالغايات الأخيرة للعقل الإنساني (كانط).

التعريف التاسع: ليست نظرية من النظريات، وإنما هي فاعلية.
هي التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه
(فتجنشتاين).

التعريف العاشر: فن إبداع المفاهيم (دولوز وغاتاري).

التعريف الحادي عشر: رفض العنف (إيريك فايل).

التعريف الثاني عشر: القدرة على الانفلات من الزمان والمكان،
وتخطيط حياة جديدة، ورسم مثل عُليا لأمة بأسرها (أنطون سعادة).

التعريف الثالث عشر: نظر في الوجود الإنساني من حيث هو
وجود تاريخي (ناصر).

التعريف الرابع عشر: إعطاء معنى للوجود بعد فهم الشارات
الواردة من جميع العلوم (ريكور).

التعريف الخامس عشر: أداة لنقد مسؤول (طه عبدالرحمن).

هذه التعاريف ليست متساوية من جهة عمقها ودقتها ونجاعتها،
غير أن السؤال الذي يطاردنا: هل الفلسفة هي أحد هذه المعاني، أم
بعضها، أم كلها؟ أين تقع الفلسفة وكيف تتموضع في تضاريس هذه
الدلالات؟ لقد حمل طه عبدالرحمن على هذا السؤال، عاداً أن

السؤال عن الفلسفة ليس سؤلاً فلسفياً، وإنما هو سؤال علمي، يتوخى كعادته وغشامته الإحاطة التامة بالشيء المسؤول عنه، وهذا ما لا يتلاءم مع الفلسفة^(١).

ليست الإشكالية مقتصرة على مسألة التعريف، فقد حُلَّ الطيب بوعزة أسباب استشكال مصطلح الفلسفة، وخلص إلى أنه بجانب التعريف، ثمة أسباب أخرى، وهي^(٢):

- ١- الصبغة الشخصية للإنتاج الفلسفي.
- ٢- ميوعة حدود موضوعات الفلسفة.
- ٣- صعوبة تحديد ملامح المنهج الفلسفي.
- ٤- حراك البنية المفاهيمية (يكاد يكون لكل فيلسوف معجمه الفلسفي الخاص).

ليس من الموضوعية والحياد في استبانة ما الفلسفة أن نضرب صفحاً عن التوصيفات السلبية للفلسفة؛ إذ إنها تحمل دلالات وتوجهات صوب الفلسفة وفعل التفلسف، وقد تسعفنا في التقاط بعض الدلالات الجيدة أيضاً، فخصمك قد ينبهك إلى سمة خفية فيك، ولو كان ذلك بالتشفي أو حتى بقالب شتامي.

الفلسفة -في نظر أحدهم- هي محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية إلى أشياء لا داعي للوصول إليها! ولقد شبّه فرنسيس بيكون (١٥٦١-٦١٢٦) المفكرين (=الفلاسفة) بالعناكب، مادة بيتها منهم، ولكنها ضعيفة، والعلماء بالنحل التي تلتقط مادتها من الأزهار

(١) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي

العربي، ط٢، ٢٠٠٠، ص ١٤.

(٢) بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ٧١-٩٦.

فتهضمها وتحيلها إلى شهد. ويقرر رودلف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) بأن الفلاسفة مجرد شعراء أخطئوا طريقهم. وآخر يذهب إلى أن الفيلسوف هو مجرد رجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها!^(١)

١-٢ الفلسفة حضور مستغني عن التعريف!

الصعوبة البالغة في تعريف الفلسفة أو بلورة وصف مقبول لها، دفعت عدداً من الفلاسفة والمشتغلين بها إلى اتباع استراتيجية الكر والفر أو أسلوب تحاشي التعريف، وكأنهم بذلك يقولون دعونا نتعامل مع الفلسفة بوصفها حضوراً مائلاً أماناً، فالحضور وجود مستغني عن التعريف. إنه هنا وكفى. نعم، التفلسف حاضر في حياتنا، وفي عقولنا، بأي شكل كان، ولو كان بصور غير مباشرة أو متوارية، أو حتى في قوالب معادية «ظاهرياً» له. وأحسب أن نهج تحاشي التعريف هو الأليق في نص - كتابنا هذا - يدور رحاه حول القراءة الفلسفية وممارسة فعل التفلسف في قوالب متنوعة. من المفيد ترك دائرة القراءة واسعة، بما يتيح قراءات متنوعة، على أن القارئ سيدرك وهو يتقدم في فصول الكتاب واحداً بعد الآخر، أن ثمة اختيارات نراها أصوب وأنجع وأفيد، ولكل وجهة هو مولياها، فاستبقوا الخيرات، من التعريفات أو التوصيفات أو الممارسات.

ومن أمثلة تحاشي تعريف الفلسفة ما ذهب إليه الفيلسوف البولندي جوزيف بوخنسكي (١٩٠٢-١٩٩٥) في كتابه «مدخل إلى الفكر الفلسفي»؛ إذ إنه تجنب الإجابة عن سؤال: ما الفلسفة؟ مبادراً

(١) قصوة، فلسفة العلم، ص ١٢٧، بوغزة، في دلالة الفلسفة، ص ٣٧.

إلى القول: إن ذلك يعد أصعب سؤال فلسفي! وفي الطريق ذاته، بلورجيم هانكنسون جواباً عن السؤال السابق، مقررّاً بأنها «شيء يجب أن تحاول دائماً تجنب شرحه»^(١)، مع أنه قال ذلك في سياق كتاب عنوانه: «المرشد إلى الفلسفة».

استراتيجية التحاشي، ليست مقتصرة على الباحثين الأفراد والنصوص الشخصية، بل جاوزتهم لتصل إلى الأعمال الموسوعية المؤسسية، ومن ذلك: موسوعة ستانفورد الفلسفية SEP التي تتضمن أكثر من ١٦٠٠ مدخل في صفحات ربما تتجاوز ٥٠ ألف صفحة^(٢)، حيث لم تخصص مدخلاً لتعريف الفلسفة؛ لأنها لو فعلت ذلك، لما كانت ربما قادرة على طرح بعض المداخل، لكونها مُستبعدة من قبل هذا التعريف أو ذاك، فالتعريف حد قاطع، وقد يقطع عضواً حياً نافعاً، وهو ما يزيد من جفوتنا حيال مثل هذه التعاريف الباترة.

وفي اتجاه تحليلي معمق، سعى الطيب بوعزة إلى إجراء محاولة جادة لإنقاذ النهج التعريفي للفلسفة، باحثاً عن جدوى الارتحال صوب تعريف التفلسف عوض الفلسفة، عبر التعويل على أهم سمات التفلسف. بعد البحث والتحليل وجد أنها محاولة غير مجدية أيضاً؛ وذلك أن سمات التفلسف المتمثلة في: (١) الحس النقدي، (٢) الرؤية المنهجية، (٣) النظرة الكلية، (٤) غياب التراكم التجاوزي؛

(١) بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ٣٨.

(٢) Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)، وهي متاحة بالمجان في الشابكة، وتسمى الموسوعة إلى تحديث المداخل عبر نسخ مطورة ومنقحة. وقد عملت مجلة حكمة - في المملكة العربية السعودية - بجهود تطوعي على ترجمة مداخل هذه الموسوعة، وقد تُرجم - حتى تاريخ كتابة هذا الهامش - أكثر من ٢٠٠ مدخل. انظر موقع مجلة حكمة: <https://hekma.org>.

هي سمات لا تختص بالفلسف وحده، فثمة أنشطة معرفية أخرى لديها هذه السمات بشكل جلي، كالأدب فليده الحس النقدي بوضوح، والعلم لديه الرؤية المنهجية، والدين لديه النظرة الكلية، والجمال يغيب التراكم التجاوزي ويقتات على تاريخه الممتد. هذا الفشل دعاه إلى رفع شعار: «ها هي الفلسفة» عوض «ما هي الفلسفة»^(١). قد يعترض البعض على هذا المسلك، متمسكاً بمبحث التعريف، وهذا ما يدفعنا إلى تلمس مقاربات جديدة للتعريف.

١-٣ التعريف = كينونة ناقصة وتامها الاجتهاد

مبحث التعريف هو أحد أهم لبنات المنهجية العلمية لدراسة مختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، على أننا بحاجة بين الفينة والأخرى، إلى مخالطة المنهج العلمي ذاته، بغية هزّه هزاً قوياً، من شأنه مشاكسة الرتابة والآلية في التعاطي «المنهجي» مع هذه الظواهر. ونحن إذ ذاك، نمارس قدراً من الضدية للمنهج ولكن بالمنهج ذاته^(٢). ولعل من أكثر مسارات هذه المشاكسة نفعاً، ما يتعلق بمسألة التعريف الناجع، أي: كيف نعرّف ما نقوم بدراسته وتحليله وتشخيصه بطريقة تعمّق من فهمنا للظواهر وتزيد من الغلة الاستكشافية البحثية أو تجدد في زوايا النظر لدينا؟

تؤكد ضرورة تطويرنا للمداخل التعريفية أو التوصيفية إذا وضعنا

(١) بوعزة، في دلالة الفلسفة، ص ٩٩-١٢٠. سيكون لنا حديث موسع حول فعل التفلسف في الفصل الخامس.

(٢) قارن ما نقرره بالاطروحة الشهيرة لـ بول فيرابند Against Method. انظر: بول فيرابند: ضد المنهج، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ١، ٢٠١٨.

في الاعتبار حقيقة تورط العقل الإنساني بمدخل تعريفي «أيقوني» جامد لقرون متطاولة، ولقد تأسس ذلك على خرافات المنطق اليوناني، الذي يزعم - مثلاً - بأن الحد أو التعريف التام (بالشروط المنطقية المعروفة: بالجنس والفصل القريبين)، إنما يعكس حقيقة الشيء أو ماهيته أو «جوهره»؛ ولذا فإن البشرية - على سبيل المثال - لا تحتاج لتعريف آخر للإنسان، بعد أن تولى أرسطو تعريفه «نيابة» عنا، فحسم الأمر بأنه «حيوان ناطق». تخيلوا هنا حجم الفقد للفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حينما تتجمد هذه الحقول على تعريف «ماهوي» أسطوري مدعٍ كهذا^(١).

إن مثل هذا الجمود على المدخل التعريفي المنطقي يمثل إشكالية إبستمولوجية بامتياز، ويعوزنا إلى بلورة مقاربات لحلحلتها ومعالجتها. في هذه المقاربة المختصرة، أقدم مدخلاً تعريفيًا - أو بالأحرى توصيفيًا - يقوم على فكرة «الكيونة الناقصة»^(٢). إنها الكيونة

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام فتح للعقل بوابة الاجتهاد، وضمن له الأجر، اثنين إن أصاب أو واحد إن أخفق. ولقد ظفر التفكير الإنساني بانتصاره الكبير على هذا التفكير المجمع للعقل ومن ذلك المدخل التعريفي المنطقي في مراحل النهضة الفكرية الإسلامية المشرقة، وكان تتويجها الكبير على يد ابن تيمية، حيث أطاح بالتفكير التقليدي المقيد للإبداع والاجتهاد من هذا الجانب. للمزيد، انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعة أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠١١؛ وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطق اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، بيروت: دار ابن التديم، ط ١، ٢٠١٩؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاءه العلمي ومنهجه الإصلاحية، عمان: دار ورد، ط ١، ٢٠٠٨.

(٢) عبدالله البريدي، مدخل تعريفي جديد: التعريف بـ «الكيونة الناقصة»، نقد وتنوير، س ٢، ع ٨، يونيو ٢٠٢١، ص ١٨٨-١٩٤.

الناقصة المهرولة نحو الإتمام، وذلك أننا نرى بأن «النقص هو نقص التمام». هذا المدخل يمكن أن يُشكّل منظوراً توصيفياً تحليلياً تفسيرياً لمختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

هذا المدخل التوصيفي يتأسس على مبدأ وجودي نؤمن به ونرى أن له قدرة تفسيرية جيدة، ومفاده أن «النقص هو نقص التمام» في المحيط الإنساني. وهنا أبادر بالقول إنني حينما وصفتُ هذا المدخل بأنه يحمل قوة تفسيرية جيدة، في سياقٍ أتحدث فيه عن التمام، فإنني لا أعني ألبتة أنه تفسير تام أو كامل للظاهرة، وإنما هو تفسير لأجزاء أو لجزء من الظاهرة المبحوثة أو المُفكَّر بها. وذلك أنني أؤمن بأن التعريف أو التوصيف أو التفسير ذاته إنما هو: «كيونة ناقصة وتامها الاجتهاد»، مما يُفيد من كل المحاولات الاجتهادية المنهجية الدؤوبة، لرفع سقوف التفسيرية مع تطور مفاهيمنا ومداخلنا وأدواتنا المنهجية.

كيف يمكننا توصيف الفلسفة وفق هذا المدخل؟ الفلسفة: كيونة ناقصة وتامها الاجتهاد. وثمة مقاربات عديدة يمكننا تجربتها لتعزيد البعد الدلالي الثري للفلسفة، ومن ذلك القول، إن الفلسفة هي:

- فكر ناقص وتامه الحقيقة/العمق/الدقة.
- بحث ناقص وتامه الأصل/الأساس.
- استكشاف ناقص وتامه العلة/السبب.
- بلورة ناقصة وتامها المعنى/المفهوم.
- تفكير ناقص وتامه الإبداع/التجديد.

ولو أردنا العثور على توصيف رشيق، بناء على هذا المدخل

الظريف، لقلنا: إن الفلسفة كتفاحة أبل، دوماً مقضومة!^(١) وماذا عن الدين في المقابل؟ الدين المنزل هو التفاحة، بكليتها وكاملها (=تفاحة الله). وأما العلوم الدينية فلا تخلو من الانقضاء، لطبيعة الفعل الاجتهادي البشري (=تفاحة الإنسان)، وبهذا تكون هي الأخرى كينونة ناقصة وتماها الاجتهاد. من الجلي أننا بمثل هذه التوصيفات المقترحة، لا ندعي إطلاقاً أنها جامعة ولا مانعة، حيث نعارض من حيث المبدأ كما قلنا ذلك سابقاً كون التعريف يدعي الجمع لأفراد المعرف، والمنع لأفراد غير المعرف، فنصير بذلك إلى التقرير بأنها مجرد توصيفات اجتهادية مفتوحة على الخبرات الإنسانية المتجددة، التي تقود دوماً إلى تطوير هذه التوصيفات، بما يكرس أبدية الاجتهاد الإنساني في التفكير الفلسفي والعلمي والديني.

٢. أعضاء الفلسفة، تصنيفها

الفلسفة القديمة كما هو معلوم مقسمة على ثلاثة فروع:

١. الأنطولوجيا - علم الوجود، وفي صلب ذلك الميتافيزيقا (ومن ضمنها: مبحث الإلهيات كما في علم الكلام في تراثنا العربي الإسلامي، وكل ما يتعلق بمسألة الوجود بمختلف تجلياته).

(١) شعار شركة أبل جدلي في معانيه وإيحائه، ويفرّب الناس حوله ويشرقون، كما هو الحال إزاء الفلسفة ومعانيها، وهذا ملمح محوري لهذا التشبيه. ومن الملامح والدلالات الداخلة في هذا التشبيه -بجانب فكرة النقص القانص للتمام- ما يتصل بمسألة عيش التجربة بعد القضم «الفعلي»، وبأن القضة الأولى موصلة إلى ما بعدها.

٢. الإبيستمولوجيا- نظرية المعرفة أو فلسفة العلم أو فقه العلوم^(١).

٣. الأكسيولوجيا- علم الأخلاق.

في المراحل المتعاقبة في التراث الفلسفي، دار جدل كبير في الأوساط الفلسفية المتخصصة حول التصنيف المفترض أو الأفضل أو الأدق للفلسفة، ولا أحسب أن ذلك مستغرب البتة، بعد أن عرفنا جانباً من الإشكالية الكبرى حول تعريف الفلسفة ذاتها. ومما يزيد الطين بلة حيال تصنيف الفلسفة، مسألة علاقة العلم بالفلسفة، وكون الفلسفة أمّا للعلوم قبل انفصالها عنها في مراحل مختلفة، فالبعض في التراث الفلسفي يجعل مثلاً من الفيزياء والرياضيات فرعين للفلسفة (كما فعل ديكارت)، أو جعل علم النفس جزءاً من الفلسفة (كما فعل فولف)؛ الأمر الذي قد يوجد تشوشاً عند البعض، من جراء عدم الالتفات إلى هذه المسألة وبعدها التاريخي (ستوسع بعض الشيء في هذه العلاقة الملتبسة في عنوان تالي).

اتسام الفلسفة بالتراكم الأفقي غير التجاوزي، يجعل من الصعب دفن التقسيم القديم للفلسفة، حتى لو تبني الإنسان أكثر المداخل

(١) يقترح إدريس الجابري مفهوم «فقه العلوم»، إتكاءً على الدلالة القرآنية للمفقه، حيث تفيد العلم بما خفي كما في الآية الكريمة: ﴿وَلَكِنْ لَا تَقْهَوْنَ شَيْئاً مِنْهُ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وهو اقتراح ناجع ونرجحه على اقتراح أبي يعرب المرزوقي «فقه العلم»، حيث يمتاز المفهوم الأول بالتأكيد على وجود علوم متنوعة مختلفة، مما يُبعدنا عن الفرضية الخطيرة «واحدية العلم»، القاضية بعدة أمور غير صحيحة، ومن بينها وحدة المناهج وفرض مناهج العلوم الطبيعية لتكون المناهج المعيارية لـ «العلم». انظر: إدريس الجابري، دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها، فاس: أنفوبرنت، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٥٣.

حادثة، فالفلسفة تأبى هذا وترفضه، فتاريخ الفلسفة جزء رئيس من فكرها^(١)، ولهذا، فثمة توافق ولو ضمناً على الاستفادة من هذا التقسيم المعتمد بصورة أو بأخرى، عدا المدارس الوضعانية Positivism وما ضارعهما، حيث تظهر عداء خالصاً للميتافيزيقا، وتتجه إلى صبغ الفلسفة بروائها العلموي، أو ما يسميه بعضهم - مثل برتراند رسل وهانس ريشباخ - بـ الفلسفة العلمية!

القول بفكرة أن تاريخ الفلسفة جزء منها، مع إشكالية التضخم الشديد لهذا التاريخ، يجعلنا نتساءل: إلى متى نطبق جرجرة عربية تاريخ الفلسفة؟ ألا يمثل عبثاً على الذاكرة والتفكير بما قد يعيق الإبداع والتجديد؟ في فصل لاحق، نعالج هذه المسألة الخطيرة، ولكن ضعوها في أذهانكم وقلبوها إلى حين الوصول إلى تلك المحطة.

التصنيفات المقترحة للفلسفة كثيرة ومتنوعة، وخلف كل تصنيف رؤية كلية، وهو ما يؤكد أهمية التفتن للباحة الأيديولوجية للتصنيفات المختلفة. أمر آخر، جدير بالتنبيه، يتعلق بإدراج فلاسفة - في التراث الإغريقي والإسلامي والغربي - للمنطق باعتباره جزءاً رئيساً من الفلسفة، وقد كانه ردحاً من الزمن، مثله في ذلك بقية العلوم، والبعض ما يزال مصرّاً على أنه داخل في الفلسفة، فهل هو كذلك فعلاً؟ لا أرى أن المنطق - الصوري وما يشابهه - يصلح لأن يكون ضمن الفلسفة، لكونه يمثل إطاراً صارماً ثابتاً من التفكير والتحليل والمعالجة

(١) انظر مثلاً: كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، ١٩٩٤؛ لوي ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، ترجمة: رضا الزواوي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ١٩٨٩.

لموضوعاته، عبر قوالب «جاهزة» بخلاف الفلسفة، فهو كالرياضيات، مما يجعله منضوياً في رداء العلم لا الفلسفة، أما فلسفة المنطق أي التفلسف في المنطق وحوله، فهو لا محالة من الفلسفة^(١).

٣. أسنان الفلسفة، تحقيقها

لا تقل إشكاليات تحقيق الفلسفة عن نظيرتها بخصوص تصنيفها، وعلى الأخص لنا ولدول الأطراف، حيث تعتمد الأدبيات الفلسفية إلى صلب التاريخ الفلسفي بألوان الفلسفة الغربية وأطوارها، مما أوجد تشوهات كبرى وخطيرة؛ إذ إن أشهر التحقيقات تذهب إلى جعل الفلسفة في ثلاثة أو أربعة أطوار كبرى: الفلسفة اليونانية، فلسفة العصور الوسطى، الفلسفة الحديثة، الفلسفة المعاصرة. هكذا، بجرة تصنيف متعجل، تهدر مراحل فلسفية كبرى، لا لسبب وإنما لأنها لا تنتمي للفلسفة الغربية «العالمية».

ثمة مجموعة كبيرة من الآراء المتعددة والمتعارضة فيما يخص تحقيق الفلسفة. لن نتورط في إيراد هذه الآراء، فليس هذا أصلاً بمراد لنا في هذا المبحث، مما يجعلنا نعلم مباشرة إلى عرض تصور واحد إجمالي، يعكس تحقيقاً دقيقاً وعادلاً لأحقاب الفلسفة، بحيث يعرض بشكل جلي موضع الفلسفة العربية الإسلامية بوضوح، لا كما يفعل الغربيون في عرض هذا التحقيق، ويشاركونهم في ذلك لفيف من الكتاب العرب، حيث يطمرونها باستخفاف لا مبالٍ فيما يسمونه

(١) للمزيد حول الفروقات بين المنطق وفلسفة المنطق، انظر: حتمو النقاري، فلسفة ابن نعمة المنطقية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ١٤، ٢٠٢٢، ص ١٥-

«فلسفة العصور الوسطى»، أو يحشرونها ضمن تحقيقات تاريخية لا سند منهجياً ولا منطقياً لها^(١)، بل قد يتجاهلون بها بشكل مطبق، حتى لو كان العمل التحقيقي كبيراً وصادراً في مجلدات ضخمة، ومن ذلك ما فعله فردريك كوبلستون حيث وضع كتاباً عاماً في التاريخ الفلسفي، وليس في تاريخ الفلسفة الغربية في ثمانية مجلدات^(٢)، ومع عمومية العنوان المفترضة وكونية دلالاته، إلا أن كوبلستون كشط الحضارة العربية الإسلامية، فلم يلق لها بالاً. هل تقود الكونية الفلسفية إلى الاستبداد الفكري واغتيال الآخر؟!^(٣)

أخذاً بالاعتبار المقومات والحيثيات النقدية السابقة، يمكن وضع تاريخ الفلسفة في خمسة أطوار كبرى، وهي:

(١) من ذلك أن أحد الكتاب العرب، اشتغل بالتعريف بالفلاسفة البارزين في تاريخ الفلسفة في كتاب متخصص، وحينما وصل إلى أعلام الفلسفة العربية الإسلامية حشرهم ضمن الفلسفة اليهودية في عنوان واحد! هكذا دون أي تبرير. قد يكون مجرد الاعتياد على ذلك في المراجع الأجنبية التي يصدر منها في مثل هذه المسائل. انظر: عبدالغفار مكاوي، لم الفلسفة، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠٢٠، ص ١٢١.

(٢) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط ١، ٢٠٠٢. ومن هذا التناج الناسف للآخر، انظر مثلاً: نايجل واربرتون، مختصر تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمد مفضل، بغداد: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠١٩. يحدث أن يبدى بعض الغربيين اعترافاً بالفلسفة العربية الإسلامية، ومن ذلك ما فعله اميل برهيه حيث تعرض لها باقتضاب في أحد مجلدات كتابه الكبير تحت عنوان: الفلسفة في الشرق، انظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ٢٠١٦.

(٣) لمناقشة معمقة حول مسألة الفلسفة بين الكونية والخصوصية، انظر: عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٤٩-٧٠.

٣-١ الفلسفة القديمة

وهي مجموعة من الفلسفات للشعوب القديمة (٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد)، شاملة فلسفات: البابليين والآشوريين والعبرانيين والمصريين والفرس والهنود والصينيين. ويلاحظ زيادة الاهتمام الغربي بالفلسفات الآسيوية القديمة، كالفلسات الآسيوية الجنوبية مثل: الفيدا والأويشند والبوذية والسنكيا واليوغا والنيايا والميمامسا؛ والفلسفات الآسيوية الشرقية مثل: ييناغ والكونفوشيوسية والداوية والفلسفة الكورية واليابانية^(١). هذا الاهتمام المتنامي يؤثر على شيء ما، وقد يكون كبيراً وجوهرياً، فما هو يا ترى؟

٣-٢ الفلسفة اليونانية

تعد الألياذة والأوديسة من أقدم وثائق هذه الفلسفة (٩٠٠ قبل الميلاد)، حيث عكست جوانب من حكمة قدماء الإغريق حيال الدين والأخلاق والسياسية والحرب والصناعات، وتلا ذلك فلسفات الطبيعيين وعلى رأسهم طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م)، وأنكسيمندر وأنكسيمانس، وأعداد كبيرة من الفلاسفة في مجالات عديدة في حقبة تسمى بـ حقبة ما قبل سقراط، ثم حقبة سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧-٣٧٤ ق.م)، وأرسطو (٣٨٥-٣٢٢ ق.م)، ثم حقبة المدرستين الأبيقورية (ولد أبيقورس ٣٤١ ق.م)، والرواقية (ولد زينون ٣٣٦ ق.م)، ثم جاءت مدرسة الإسكندرية ومن فلاسفتها إقليدس (٣٣٠-٢٧٠ ق.م)، وأرخميدس (٢٨٧-٢١٢ ق.م). من

(١) انظر مثلاً: جون كولر، الفلسفات الآسيوية، نصير فليّج، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٣.

المقطوع به أن هذه الحقبة هي من أغنى الحقب في التاريخ الفلسفي الإنساني، وقد كتب عنها آلاف النصوص بمختلف اللغات^(١)، وهي مشهورة بما يجعلنا نكف عن التفصيل حولها.

٣-٣ الفلسفة العربية الإسلامية

هذه الفلسفة بمفهومها العام رأيت النور بنزول القرآن الكريم، وقد كان ذلك في رمضان ١٠ ق.هـ/ أغسطس ٦١٠م، حيث يعد القرآن النص التأسيسي الملهم لهذه الفلسفة، مع ما جاء في السنة النبوية الصحيحة من إلهامات وهدايات. وظلت هذه الفلسفة في نمو كبير طيلة قرون متعاقبة، حيث شهدت تيارات ومدارس فكرية عديدة، ترفع راية التأيد للفكر الفلسفي تارة، وتحمل راية المعارضة له تارة أخرى، وبين النقد والإيجاب، ولدت معالجات فلسفية عميقة متنوعة ثرية.

لقد استفتحت كراسة الفلسفة بإسهامات الفيلسوف العربي أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (مولود ١٨٥ هـ/ ٨٠٥م) بجملته من النصوص ومن أهمها كتاب محوري في المصطلح أو لنقل في «علم التسمية»، المعنون بـ «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» (تضمن ١٠٩ مصطلحات)، جاعلاً من الدين والفلسفة مصدرين معرفيين متكاملين، ومقررأً علو رتبة المعرفة الدينية على

(١) انظر مثلاً: الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٣؛ غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي - من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢؛ جان بيير فرنان، أصول الفكر الإغريقي، ترجمة: جمال شحيد، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، ٢٠١٦.

المعرفة الفلسفية؛ حيث يرى بأن الأولى معرفة تقوم على عصمة مصادرها وتسم بالإيجاز والبيان. ومن الإسهامات البارزة في هذا المجال ما قام به سيف الدين الأمدي (٥٥١-٦٣١هـ) حيث خطَّ «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، شارحاً فيه عدداً كبيراً من المصطلحات البالغ عددها (٢٦٥)، وله إسهامات فلسفية مقدرة، لدرجة أنه يوصف بأنه «كان فقيه الشافعية وفيلسوفها، ولا نظير له بين المتأخرين»^(١).

توالى الفلاسفة وتناسلوا في مدارس وتيارات متعددة تأرجحت بين الفلسفات القديمة (اليونانية على وجه التركيز) والإطار الديني الإسلامي؛ إذ نجد أن البعض تماهى أكثر مع الفلسفات القديمة كـ الفارابي القائل بنظرية الفيض ونحوها، مما يُصنف على أنه تمرد جلبي على الإطار الديني وتفسيراته الجلية حول هذه المسائل، وليس بعيداً من ذلك ما ارتضاه لفيف من الفلاسفة الباطنيين والإشراقيين والغوصيين، ومنهم: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (متوفى ٩٣٤م)، أبو يعقوب السَّجِسْتَانِي (٩٧١م)، وابن سينا (١٠٣٧م)، ناصر خسرو (١٠٧٢م)، شهاب الدين السهروردي (١١٩١م)، قطب الدين الشيرازي (١٣١١م)، والعربي الأندلسي ابن عربي (١٢٤٠م) داخل في عدادهم وغيرهم كثير، كـ إخوان الصفا، حيث امتاح هؤلاء بأشكال مختلفة من الفلسفات الباطنية والصوفية المتطرفة

(١) سبق الكندي في هذا المجال، الكيميائي الفيلسوف جابر بن حيان (يقال أنه مولود ١٠١هـ) حيث وضع كتاباً في الحدود (تضمن ٩٢ مصطلحاً)، ثم جاء الخوارزمي وازعاً كتاباً في الحدود الفلسفية (١٠٨ مصطلحات)، ثم ابن سينا (٧٢ مصطلحاً)، والغزالي (٧٦ مصطلحاً)، للمزيد حول هذا، انظر الكتاب النفيس: عبد الأمير الأعمش، المصطلح الفلسفي عند العرب، بيروت: التنوير، ط ٣، ٢٠٠٩، ص ١٠٥.

بطرق مباشرة أو غير مباشرة، على أن جل معالجاتهم اتسمت بالتعقيد والغموض الشديدين، وهو وبال على الفلسفة العربية الإسلامية في مضامينها الدينية، وأساليبها المنهجية، وانعكاساتها السلوكية^(١).

لقد تجلّى الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي في أرقى صورته، لا في إتيان فلسفة اليونان كما فعل الحفيد ابن رشد (١١٩٨م)، ومن سلك مسلكه، وإنما في الثورة على المنطق الأرسطي وأسس الفلسفة اليونانية، كما فعل أبو حامد الغزالي (١١١١م)، وابن تيمية (١٣٢٨م)، وابن خلدون (١٤٠٦م) على التوالي^(٢)، مع وجود إسهامات متنوعة لعدد كبير من المفكرين والمنظرين في مجالات الأدب المتفلسف

(١) انظر مثلاً: عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٥؛ محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: عويدات، ٢٠١٦؛ ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريذة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠١٨. تتين الإشارة إلى أن ثمة من يزعم بأن الفلسفة الباطنية تمثل الإطار الفلسفي والعقلاني في الإسلام، ومن ذلك مثلاً ما فعله الإيراني الإسماعيلي فرهاد دفتري وهو مختص بالفكر الإسماعيلي، انظر له: فرهاد دفتري (محرر)، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة: ناصح ميزرا، لندن: دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعلية، ط ١، ٢٠٠٤. هذا الكتاب يتضمن الكثير من المعلومات المغلوطة المضللة في جوانب دينية وفكرية وتاريخية وفلسفية.

(٢) انظر مثلاً: أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلبي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠١؛ المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون؛ مقدار عرفة منسية (محرر)، أبو حامد الغزالي، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ط ١، ٢٠١٢؛ مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية؛ حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان؛ رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحية.

كـ الجاحظ (٨٦٨م)، وأبي حيان التوحيدى (١٠٢٣م)، وابن الطفيل (١١٨٥م) ونحوهم. وإبان هذه المرحلة وما قبلها (أي من القرن الثاني الميلادي) كان ثمة فلسفة مسيحية، إلا أنها ليست ذات شأن يُذكر لدى التيار الرئيس في الفلسفة الغربية، وهي الموصوفة بالمرحلة القروسطية (القرون الوسطى)^(١).

من المسائل الخطيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، ما يتعلق بالتوصيفات الغربية حيال تقييم فلاسفتنا نحن، أي: الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية؛ إذ يتوجب الحذر الشديد منها، حيث تمارس في الغالب تضليلاً، وتدس سم التزييف في غسل البحث العلمي. ومن التوصيفات المتخبطة على سبيل المثال، الإعلاء من شأن ابن سينا في فكرنا الفلسفي، لدرجة أن كثيرين يجعلونه متربعا على قمة الفلسفة العربية الإسلامية، مع أن قيمته المعرفية الحقيقية في العلم (وخصوصاً في الطب) لا في الفلسفة، ومن ذلك مزاعم راندال كولينز في كتابه ذي العنوان المتفاخم «علم اجتماع الفلسفات - التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار»، إذ يقول: «ابن سينا يمثل قمة النضج الفلسفي في الشرق الإسلامي»، ويؤكد ذلك بالزعم أنه «أعظم فلاسفة المسلمين»^(٢)، ولا يقدم أدلة مقنعة

(١) صدر كتاب حديث يُعيد الاعتبار لهذه المرحلة، ويقرر بأنه كان ثمة تناغم بين الدين والعلم والفلسفة، بخلاف ما هو سائد أو ما يُراد أن يكون سائداً! هذا الكتاب يحكي سردية مختلفة تماماً عما هو شائع، عاداً أنها قاعدة لتأسيس «علم مشبع بالأخلاق ودين لا يخاف العقل.. قد نكتشف لمحات لمستقبل عالمي أكثر إنسانية وتكاملاً»، انظر: ريتشارد روبنشتاين، أبناء أرسطو - اكتشاف العلماء للحكمة القديمة في العصور الوسطى، ترجمة: رضا زيدان، الرياض: دار أدب، ط١، ٢٠٢١، ص ٢٣.

(٢) راندال كولينز، علم اجتماع الفلسفات - التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة =

على هذا الزعم، بقدر ما يسوق معلومات مبتسرة وغير دقيقة، وبعضها ينم عن ضعف في التصور، بل عن جهل بالفلسفة العربية الإسلامية من جهة مفاهيمها وتياراتها وترحالاتها ورموزها، فضلاً عن إبداءها وفق معاييرها الخاصة ورؤيتها الكلية. ومن مظاهر عدم دقته، أنه يصف ابن تيمية بأنه كان «يمثل صوت التقليدية والتعصب»، ثم يقرر بأنه «كان جزءاً فعالاً في المجال الفكري .. وأنتج نقداً دقيقاً لمبادئ القياس في علم المنطق»^(١)، كيف يكون تقليدياً وفعالاً؟ كيف يكون تقليدياً وناقداً؟

٣-٤ الفلسفة (الغربية) الحديثة

حقبة الفلسفة الحديثة^(٢) تعكس طوراً من الفلسفة الغربية^(٣) جاءت

= الفلسفات والأفكار، ترجمة: فريق جسور للترجمة، بيروت: جسور للنشر والترجمة، ط ١، ٢٠١٩، ص ٦٧٩-٦٨٠. وانظر مثلاً: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. المراجع في هذا الجانب كثيرة جداً، حيث تعد بالآلاف باللغتين الإنجليزية والعربية، وليس ثمة ما يدعو إلى إثقال الهامش بها، نظراً لشهرة مثل هذه المراجع.

(١) كوليتز، علم اجتماع الفلسفات، ص ٦٩٥.

(2) Modern Philosophy

(٣) المراجع في هذا كثيرة جداً، انظر مثلاً: كوبلستون، تاريخ الفلسفة؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: آفاق، ط ١، ٢٠١٦؛ يوسف كرم وإبراهيم مذكور، دروس في الفلسفة، الدمام: المتنبّي، ط ١، ٢٠١٩؛ علي المحمداوي (محرر)، الفلسفة الغربية المعاصرة، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠١٣ (جزءان)؛ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، بيروت: التنوير، ط ٣، ٢٠١٦؛ مهدي أمين رضوي، الباطنية في الفلسفة العربية والإسلامية، موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة: عبدالعاطي طلبه، مجلة حكمة، ٢٧-١-٢٠١٩.

في أعقاب النهضة الأوروبية (ق ١٥-١٦ م)؛ إذ استعاد الإنسان الأبيض فيها الفلسفة اليونانية عبر الأدبيات العربية الإسلامية بشكل رئيس، وسعى لتقشير فلسفة اليونان من كل ما عُلّق بها من الفلسفة العربية الإسلامية (ستحدث عن دلالات هذا التقشير في الفصل الأخير)، وتبدأ هذه الحقبة الحديثة من القرن السابع عشر الميلادي. ولعل من أخطر سمات هذه الحقبة: ادعاء هذه الفلسفة كونها «عالمية»؛ متجاوزة بذلك «محلية» الفلسفات القديمة.

في بداياتها، فُطن الأوروبيون إلى خطورة تأثير اختطاف الدين واستغلاله بطرق بشعة، من قبل رجال الدين ورجال السياسة، فشرعوا في بناء أس متين للنهضة، وتمثل في إصلاح ديني جذري على يد مارتن لوتر (١٤٨٣-١٥٤٦ م)، حيث دعا إلى ترجمة النص المقدس إلى اللغات الأوروبية المختلفة، تمهيداً لكسر احتكار رجال الدين في تفسير هذا النص، ملغياً صكوك الغفران ونحوها، الأمر الذي مهّد لتأسيس نهضوي ثانٍ، وهو التأسيس العقلي.

يقر كثيرون بأن الفلسفة الغربية الحديثة شقت طريقها في نهجين. جاء النهج الأول بقيادة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠ م) في قالب تلفيقي بين المسيحية والفلسفة، وحاجج بعده جملة من الفلاسفة في تأرجح شديد بين الدين والفلسفة، من أمثال: باسكال، مالبرانش، اسبينوزا، ليبنتز. وجاء النهج الثاني في قالب مُعادٍ للميتافيزيقا ومُعِلٍ لشأن التجربة والقوة، ومثله فريق إنجليزي شمل: فرانسيس بيكون، وتوماس هزبز، وجون لوك، وديفيد هيوم. وشهدت هذه المرحلة إسهامات نوعية من الفلسفة الفرنسية عبر: فولتير، مونتسكيو، روسو، حيث تفلسفوا في إطار الطبيعة والقانون والسياسة

والمجتمع. وفي القرن الثامن عشر، جاء الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط، حيث طرح فلسفة عقلية نقدية شاملة عميقة، وهذه الفلسفة تعد في نظر بعض المؤرخين إنقاذاً لهذا القرن من ربة الجمود وإسار التقليد. وخلفه فيلسوف المثالية الألمانية المتطرفة هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، وبعده جاء شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠م)، ثم نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠).

جدير بالإشارة، أنه إبان هذه المرحلة، شهدت الفلسفة العربية الإسلامية انحطاطاً شديداً، حيث خبت أنوار الإبداع، ولحق بالعالم العربي الإسلامي ضعف وتناحر سياسيين مدمرين، وتشتت فكري مريع، على أن هذه المرحلة بحاجة إلى دراسات تنقيية تجلي لنا الصورة بشكل أوضح، فقد نظفر بشيء ذي بال في هذه المرحلة الكالحة.

٣-٥ الفلسفة (الغربية) المعاصرة

تبدأ حقبة الفلسفة المعاصرة^(١) من بواكير القرن العشرين، وثمة من يدخل أعقاب القرن التاسع عشر فيها، وفي هذا وجاهة وعليه شواهد، على أنني أشير إلى أن حقب الأفكار متماوجة، أي: أنها ليست حادة في دخولها وخروجها، فهي ليست تقوياً من جهة بداية قرن وانتهاء آخر. غلب على فلاسفة هذه الحقبة كون أكثرهم متم للسلوك الجامعي، حيث عملوا أساتذة جامعات، فطبع ذلك نتائجهم بمسحة أكاديمية، من جهة اللغة وطبيعة المعالجة والتأليف.

شارك الفلاسفة الأوروبيون في تطوير هذه الفلسفة، وتولدت

(١) Contemporary Philosophy

تيارات فلسفية متعارضة بل متناحرة في بعض السياقات الفلسفية والدينية، بل والجغرافية أيضاً، ومن شواهد ذلك بروز ما سُمي بـ «الفلسفة القارية» (الأوروبية عدا بريطانيا)^(١)، وتركيزها على: أولوية الرؤية، والطابع التاريخي المجازي المعمق الكلي غير المباشر للإشكالات، مقابل «الفلسفة التحليلية» في العالم الناطق بالإنجليزية (إنجلترا وأمريكا وكندا)، وتركيزها على: أولوية الحجة، والطابع الواضح الدقيق المباشر للإشكالات^(٢). ولقد تجاوز الخلاف بين هذين المنظورين الغربيين الفضاء الفلسفي، إذ يلامس السياسي الحضاري، وهنا نتذكر المقولة الخطيرة التي صرّحت بها مارجريت تاتشر ذات صدق، وذلك في أكتوبر ١٩٩٩، حيث قالت: أتت مشاكلنا من أوروبا القارية، والحلول قدمت من العالم الناطق بالإنجليزية. وتعتبر هذه الشهادة التاريخية عن اختلافات بنوية عميقة في اللغة والثقافة والتقاليد والنظم السياسية^(٣)، داخل البيت الأوروبي نفسه، فكيف بمن يبالغ في فرضية «كونية الفلسفة» والقواسم المشتركة، ويستخف من جهة ثانية بفرضية الخصوصية والسّمات المائزة للثقافة والحضارة والمجتمع؟

وفي قالب تحليلي معمق، يوفق طه عبدالرحمن بين الخصوصية والكونية نابذاً فرضية التعارض بينهما، بقوله: «الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية، وبيان ذلك أن الفيلسوف ينشئ فكراً

(1) Continental Philosophy

(٢) مارك لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الزواوي بغوره، بيروت:

ابن النديم - الروافد، ط ١، ٢٠٢٠.

(٣) انظر: سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية - مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد

شكل، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٦، ص ٧.

فلسفياً يستمدّه من مجال تداولي خاص، وينشئه بقيم معينة ولغايات مخصوصة، ولكنه يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة تجعل تلك القيم أو الغايات أو المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحاً على القيم والمجالات الأخرى، فحقيقة الأمر أن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص بقيم خاصة وغايات خاصة .. الخصوصية هي جسد الكونية .. ذلك أن المعاني الكونية لا يسعها في صوغها ونقلها إلا أن تلبس لباس الخصوصية .. فلا بد من لباس خصوصي للمعاني الكونية^(١). يطول البحث إزاء هذه المسألة، ولذا ليتكم تضعونها في سلة المفكر به، فتتعمون النظر فيها من وجوه نظيرية وتطبيقية، وسنعالجها في أجزاء تالية من عدة زوايا تحليلية وتشخيصية.

زاد اهتمام الفلسفة الغربية المعاصرة بنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، والمنطق، واللغة، والميتافيزيقا، بجانب اهتمامات متنامية في فلسفة الذهن، والفلسفة السياسية. أضحت الثورة التقنية والحيوية أحد أهم الموضوعات التي يعالجها الفلاسفة الغربيون المعاصرون، ومن ذلك مسائل الذكاء الاصطناعي وجوانبه التطبيقية والأخلاقية والقانونية. تتسم الفلسفة المعاصرة بتنوع شديد من جهة^(٢):

- الاتجاهات والمؤلفين، بما في ذلك الفلسفة التحليلية والوجودية والفينومينولوجيا (الظاهراتية) والإبستمولوجيا.

(١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١،

٢٠١٣، ص ١١٧-١١٨.

(٢) لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٧.

- أنواع الكتابة والمعالجة، ومن ذلك شيوع نمط الكتابة الشذرية، والشعرية، والمقاطع.

- اللغات، حيث نشطت عدة لغات أوروبية في إمداد الفلسفة بجانب الإنجليزية، ومن بينها: الألمانية والفرنسية.

في حوصلة تحليلية معمقة، يضع الطيب بو عزة الفلسفة الغربية في «ثلاثة أنماط مُمنهجة لفعل التفكير في حقيقة الوجود»، وهي: (١) علاقة الإدراك وأساسها اللوغوس، وذلك في المرحلة الممتدة من الإغريق إلى ما قبل ديكارت. (٢) علاقة الحياة وأساسها التقنية، بدءاً بديكارت وتأسيسه لفكرة السيادة على الطبيعة، وما حدث من جراء ذلك من انتهاب الطبيعة والاعتداء عليها، ومنح المشروعية للرأسمالية المتوحشة. (٣) علاقة الالتذاذ وأساسها الإيروس، إذ بعد النقد الكانطي للعقل، لم يعد ثمة أساس للعلاقة الإدراكية، مما أرهص بالمرحلة الإيروسية، التي تعكس أزمة عميقة نابعة من عدم القدرة على التأسيس الميتافيزيقي للعلاقة الإدراكية، وبهذا خسر الفضاء الفلسفي المعنى، وتسربت العدمية وأضحّت موجهاً للتفلسف والتفكير والإنتاج، مؤكداً أن الحل كامن في «تجديد الوعي الفلسفي تجديداً دينياً»^(١).

الجانب الأكثر أهمية لنا في هذه الحقبة، أن العقل العربي المسلم تنبه قبل عدة عقود للمسألة الفلسفية وخطورتها، وبات يزيد من أدوات المنهجية وقدراته في القراءة الفلسفية المتعمقة المتفحصية المنقبة في الأدبيات الفلسفية، بل تجاوز مجرد القراءة والتمدرس إلى الكتابة

(١) بو عزة، في دلالة الفلسفة، ص ١٤-١٩.

والتفلسف في موضوعات محورية، تفاوتت في: عمقها وأصالتها ونجاعتها وتأثيرها عبر باقة من الفلاسفة والمفكرين المتفلسفين ذوي المرجعيات المختلفة، ولعل من أهمهم: عبدالرحمن بدوي، زكي نجيب محمود، زكريا إبراهيم، عبد الوهاب المسيري، طه عبدالرحمن، محمد عابد الجابري، أبو يعرب المرزوقي، فهمي جدعان، فتحي المسكيني، محمد عبدالرحمن مرجبا، ناصيف نصار؛ وعدد من أساتذة الفلسفة المؤثرين في فقه العلوم (الإبستمولوجيا)، من أمثال: صلاح قنصوة، يُمنى طريف الخولي، ماهر عبد القادر محمد علي، بتاصر البُعزاتي، إدريس الجابري؛ وباقة من المتفلسفين في إطار الأدب والثقافة ومن بينهم: عبدالفتاح كيليطو، عبدالسلام بن عبدالعالي، محمد سيلا، سعد البازعي؛ وفي فلسفة اللغة، ومن بينهم: الزواوي بغورة، صلاح إسماعيل؛ والمشتغلين في تاريخ الفلسفة والعلم، ومن أبرزهم: رشدي راشد، أحمد جبار، محمد أبلّاغ، الطيب بوعزة؛ والمعجميين ومن أبرزهم: جورج طرايشي، إبراهيم مذكور، مراد وهبة، عبدالمنعم الحفني؛ وباقة كبيرة من أساتذة الفلسفة من المؤثرين في التأليف والترجمة، من أمثال: عثمان أمين، توفيق الطويل، عاطف العراقي، يحيى هويدي، إمام عبدالفتاح إمام، محمد فتحي الشنيطي، عبدالغفار مكاوي، عبدالحميد خطاب، محمد محجوب، الطيب تزيني، أحمد برقاي، جورج زيناتي، مقداد عرفة منسية، نورة بو حناش، عبدالرزاق بلعقروز.

هذه اليقظة وماتلاها من عمل ونتاج دائبين في العقود السبعة أو الثمانية الماضية، تؤشر على إمكانية بناء نموذج إرشادي أو باراداييم جديد في السياق العربي الإسلامي، وإنني لأحسب أن هذا النموذج

أخاذ بالتشكل والتجسد، في أطره المنهجية، والمفاهيمية، والفكرية، على أنني أتوقع أن التأثير الأكبر سيكون من نصيب النصوص الفلسفية الأكثر أصالة وقرباً من الروح العربية الإسلامية، بمصادرها الدينية واللغوية، وبتاريخها وتطلعاتها الحضارية، وسيكون هذا المشهد أكثر تجلياً في السنوات القريبة القادمة، ولنا وقفة تحليلية لهذه المسألة في الفصل الأخير.

٤. علاقات الفلسفة، شبكتها

٤-١ الفلسفة والعلم: كارزما المضمون وكارزما المنهج

ثمة علاقة قديمة ملتبسة ملتبهة بين الفلسفة والعلم، وقد كُتب حولها مئات الدراسات والأبحاث، ويصعب علينا الدخول في تفاصيلها، ولكن قدراً من الإبانة مطلوب حيال أهم الأبعاد في هذه العلاقة، مما يزيد فهمنا لماهية الفلسفة واشتغالاتها. الفلسفة كانت أمّاً للعلوم، وحاضنة لها، ومنها: علوم الطبيعة والرياضيات والسياسة والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع ونحوها. ومع تقدم الفكر الإنساني وتطور أدوات المنهج، استطاع العلم بمختلف تخصصاته أن يستقل عن الفلسفة؛ لأنه رأى في نفسه أهلية لذلك، كما أنه لم يرتضِ نهج الفلسفة كما سيظهر لنا بعد قليل.

استقلال العلوم من الفلسفة، لا يعني ألّبتة أن التفلسف الخاص بكل علم قد انقرض، فمثلاً: استقلال علم الاقتصاد أو علم السياسة عن الفلسفة لا يفهم منه إطلاقاً موت التفلسف الاقتصادي أو السياسي، كلا فهذان التفلسفان باقيان وضروريان لبقاء هذين العلمين على قيد الحياة، فالتفلسف في نطاق العلم هو ضمان لبقاء العلم وتعزيز قدراته

على تجديد حيويته واكتشاف مسارب جديدة للنظر إلى الظواهر والمسائل المبحوثة. التفلسف هو بمثابة مقدمة الجيش العلمي؛ إذ إنه المغامر في نفسه، استكشافاً للمسارات والحقول والمناهج والمفاهيم والعوالم والظواهر، فضلاً عن كونه يلعب دوراً مهماً في جعل العلم يفكر في ذاته^(١)، ويشغل على هز مناهج العلم ومفاهيمه، محاولاً إسقاط الضعيف منها وتقوية ما يستحق البقاء منها، وهو بكل هذا يقدم أعظم عون للعلم، من أجل بقائه واتساعه وتطوره، وفق قوالب إنسانية أخلاقية غائية.

العلاقة بين العلم والفلسفة متوترة، لأسباب عديدة، ولعل من أهمها ما يتعلق بعدم قناعة العلم بنمطه العلموي - بنهج الفلسفة القائم بشكل رئيس على ما نسميه بـ «كارزما المضمون»، وذلك أن الفلسفة تتكئ أكثر على المضمون نفسه؛ الذي تصل إليه عادة عبر منهج الاستنباط (الاستنتاج) من خلال التأملات العقلية الذاتية المفغلة للقبليات الذهنية، فالمضمون يحمل وهج الإقناع بصحته، وكأنه يحمل في ذاته البرهان أو الدليل على صحته أو دقته أو نجاعته.

العلم من جهته، يرى أن تأملات الفلسفة تتجاوز الذاتية إلى الذاتية، مع الافتقار إلى البرهنة والتدليل، وقد تصل الفلسفة إلى نتائج تظن أنها مبرهنة على أسس صلبة؛ والأمر في الحقيقة بخلاف

(١) في هذا تعويل على مقولة شذرية ذهبية لـ مارتن هايدجر يقرر فيها: أن العلم لا يفكر في ذاته. وهنا يسأل سائل: بماذا يفكر العلم إذن؟ العلم يفكر في موضوعاته التي يبحثها، وقد يفكر جزئياً في مناهجه في أبعادها الأمل إلى الجوانب الإجرائية، أما الأبعاد الإستمولوجية العميقة فهو من اشتغالات الفلسفة، عبر الإستمولوجيا والتفلسف المختص بهذا العلم أو ذاك.

ذلك. هذا يذكرني بقصة طريفة حدثت لإسباني شارك في ألعاب اليانصيب (اللو تري). فبعد إعلان اسمه فائزاً، سُئل: كيف اخترت هذه الرقم العجيب الذي حظي بالاختيار، وكان الرقم هو ٤٨، فرد قائلاً: لقد حلمتُ سبع ليالٍ عن الرقم سبعة، ولما كان حاصل ضرب 7×7 هو ٤٨، اخترتُ هذا الرقم، ثم راح يطلي وجهه بابتسامة الحكمة والغلبة، واقعاً في أحبولة «وهم السيطرة»^(١). وما عِلِمَ هذا المسكينُ أن أصغر مشاهد له، يدرك أنه لو كان عمله أصلاً يؤثر في الاختيار العشوائي للرقم، لكان جهله لا علمه هو السبب في ذلك، فحاصل الضرب هو ٤٩.

العلم «المعاصر»^(٢) لا يقتنع بكارزما الفلسفة، ويطرح بديلاً لها متمثلاً بـ «كارزما المنهج»، حيث يعوّل العلم كثيراً على البرهنة النابعة من المنهج المستخدم في العمل العلمي والبحثي، الذي يميل أكثر إلى الاستقراء (ومنه: التجريب) عبر الملاحظة، وما يتبع ذلك من أسلوب المقابلة والتحليل للعالم المبحوث، مع تفعيل العلم لمنهج الاستنباط أيضاً، فهو ضرورة منهجية للعلم لكونه يمثل وثبة حتمية من ضيق التجربة إلى سعة القانون أو النظرية.

٤-٢ تصنيف رباعي للفلاسفة والعلماء

ثمة زاوية أخرى، تجلي لنا بعداً مهماً في العلاقة المتلبسة بين

(١) هذه القصة الطريفة وردت في: إدوارد روسو، بول شومايكر، مصائد صنع القرار، ترجمة: محمد الشهري، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٩، ص ١٣٧.

(٢) وصفنا العلم بالمعاصر لكي نشير إلى تأثيره بالفلسفة الغربية (النمط العلمي)، حيث يغلب عليه النظرة التصادية أو العدائية مع الفلسفة والدين كذلك. سيكون لنا معالجة مفصلة لهذه المسألة في الفصل القادم.

الفلسفة والعلم، وهي: كيف نصنف الفلاسفة والعلماء؟ يمكن تصنيف هؤلاء وأولئك إلى أصناف عديدة، ولقد خلصتُ إلى تصنيفهم في أربعة أصناف^(١):

٤-٢-١ فلاسفة خُلص

سواء أكانوا ضمن المشتغلين على الفلسفة الشاملة أو مباحث معينة منها بقدر من التركيز والعمق (مثل: باركي، فولتير، هيجل، شوبنهاور، اسبينوزا، كيركغورد، نيتشه، جون رولز ...).

٤-٢-٢ علماء خُلص

سواء أكانوا في العلوم الدينية أو الاجتماعية أو الطبيعية، وفق المنهجية المقبولة لدى الجماعات العلمية في تلك الحقول (مثل: مالك بن أنس، أحمد بن حنبل، سيبويه، الخوارزمي، ابن العوام، الدينوري، المجريطي، ابن يونس، ابن البيطار، الزهراوي، الإدريسي، ابن الشاطر، الكرخي، كيبلر، هوغنز، بويل، هالي، بلاك، جول، توماس يونغ، كلارك ماكسويل، أحمد زويل ...).

٤-٢-٣ فلاسفة علماء

يغلب عليهم الاشتغال الفلسفي، مع كونهم مشتغلين بحذق في حقل علمي أو أكثر (مثل: أفلاطون، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن

(١) عبدالله البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة - نحو كبسلة الفيلسوف، الدمام: دار أثر، ط ١، ٢٠٢١، ص ١٠. تتعين الإشارة إلى وجود اختلافات حيال مسألة تصنيف البعض ضمن الأصناف الأربعة المذكورة، والأسماء المقترحة في كل صنف من قبيل التمثيل لا أكثر.

رشد، ابن خلدون، ديكارت، باسكال، جون لوك، ديفيد هيوم، روسو، كانط...).

٤-٢-٤ علماء فلاسفة

يغلب عليهم الطابع العلمي، مع قدر من الاشتغال العميق والتميز في الدرس الفلسفي في مبحث أو آخر (مثل: أبو بكر الرازي، ابن الهيثم، الغزالي، الأمدى، ابن تيمية، غاليليو، نيوتن، داروين، آينشتاين، هايزنبرغ، راسل، توماس كون، هابرماس ..).

٤-٣ التصنيف الرباعي والنمو المعرفي

هذا التصنيف لا يفيدنا فقط في تفهم العلاقة بين: الفلسفة والعلم فحسب، بل هو مفيد أيضاً في فهمنا لكيفية نمو الفلسفة والعلم وتطورهما. حديثنا السابق منحاز إلى الفلسفة في أكثر جوانبه، ولذا فقد يكون من العدل أن نركز حديثنا هاهنا على نمو العلم. في الأدبيات المتخصصة، ثمة أطروحات تفسيرية متعددة لكيفية نمو العلم وتطوره، ولعل من أنضجها أطروحة توماس كون كما في بنية الثورات العلمية^(١)، وهي أطروحة متحيزة للعلوم الطبيعية وبالذات الفيزياء، مما يجعلنا محترسين، فلا نعمم كل أجزاء الأطروحة على بقية العلوم، إذ ثمة فروقات جوهرية في بعض المسائل. يمكن أن نختصر هذه الأطروحة عبر سردية مختصرة، تحكي لنا بأن:

للعلم طهارة، وطهاته الجماعة العلمية. نعم، لكل علم جماعة

(١) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، ط١، بيروت: التنوير، ط١،

علمية، تحدد موضوعاته ومنهجيته وبراهينه، وأعراف البحث والنشر العلمي ونحو ذلك (=التقليد العلمي)^(١)، في قوالب إكراهات أو عقوبات، بجانب الإغراءات أو المكافآت^(٢). هذه الجماعة العلمية عادة ما تصدر عن نموذج إرشادي أو باراداييم حيال العالم بعامة والعالم المبحوث في حقلها بخاصة، وفي ضوء هذا النموذج أو الباراداييم تسعى الجماعة العلمية إلى الوصول إلى نتائج علمية دقيقة، وتجهد لأن توصلها إلى مستوى القوانين والنظريات التفسيرية لعالمها المبحوث. في هذه الحالة نكون إزاء ما يصفه كون بـ العلم المستقر^(٣) أي: أنه يتخلق حينذاك إطار علمي مستقر تتقبله الجماعة العلمية، وتجعله متكناً لإعداد أبحاث علمية تسهم في تطوير العلم، في قوالب تراكمية هادئة. ثمة تغيرات ديناميكية

(١) حول مفهوم التقليد العلمي وكيف يتشكل، انظر: بتاصر البُعزاتي، خصوية المفاهيم في بناء المعرفة - دراسات إستمولوجية، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٤٣-٦٢، وفيه يشدد على أن البحث العلمي لا يقوم فيه أفراد منعزلون بل يحصل في سياق تفاعلي تواصل، مع وجود تفاوت فيما بينهم من جهة التنظيم والتطبيق، وقد يجمع بعضهم بين الجانبين، ص ٦٠.

(٢) وفق ما يقرره روبرت ميرتون (١٩١٠-٢٠٠٣) الداعي إلى النظر إلى العلم بوصفه «مؤسسة اجتماعية»، تقوم على باقية من القيم والمعايير «يلونها نوعٌ من الانفعالات الوجدانية المفترض أنها تمارس تأثيراً إكراهياً على رجل العلم»، وهذه المعايير تتخذ أشكالاً: الصفات، والمباحات، والمحظورات، والتفضيلات، وهي «مُشرَّعة باعتبار أنها قيم مؤسسية. وهذه الأوامر والنواهي المتنقلة عبر الإرشاد والوصية والمثال، والمعززة عبر لعبة الجزاءات، يستنبطها رجلُ العلم بدرجات مختلفة»، انظر: ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٥٥.

(٣) Normal Science. ثمة ترجمات لهذا المصطلح، لا أراها دقيقة ولا معبرة عن الدلالة التي يقصدها توماس كون، من قبيل: العلم العادي، أو السوي، أو القياسي.

تستجد في كل وقت وفي كل مكان، وقد يكون من بينها مستجدات لا يستطيع العلم المستقر معالجتها (حل الألغاز كما في تصويره، وهذا هو الحد المائز بين العلم والعلم الزائف)، وتزداد هذه المستجدات المعاندة وتتراكم مع الوقت لدرجة حدوث أزمة بسبب تنامي الشذوذ على أطراف العلم المستقر (يسمى كون هذا بالشذوذ؛ لأن حالات عديدة تشذ عن قاعدة العلم المستقر)، فيشعر من ثم أفراد من الجماعة العلمية بالحاجة إلى بناء نموذج إرشادي أو باراداييم جديد، ليتمكنوا من رؤية العالم بطريقة مختلفة، تمكنهم من تطوير مناهجهم وأساليب استكشافاتهم وقياساتهم ونحو ذلك، بما يجعلهم متوفرين على قدرات لتطوير نتائج أو قوانين ونظريات تفسيرية جديدة، قادرة على معالجة المستجدات أو حل الألغاز، وهذا ما يسميه كون ب العلم الثوري. وسبب تسميته بذلك، أنه علم يثور على الأطر المعرفية والأعراف العلمية التي ما زال أفراد في الجماعة العلمية يقرونها ويتمسكون بها، إما لقناعات علمية صرفة، أو لكونها مصدراً للدخل والتكسب، وبخاصة مع صعوبة تعلم الإطار الجديد الذي جاء به العلم الثوري. ومع مرور الوقت، تتوافد أعداد أكبر من الجماعة العلمية إلى النموذج أو الباراداييم الجديد وعلمه الثوري، فيشرعون في إعداد أبحاث في ضوءه، مما يحيله بعد فترة زمنية معينة إلى علم مستقر. والحياة لا تلبث أن تمطر سماؤها بمستجدات يُعجز بعضها العلم المستقر، فلا يطبق معالجتها أو حل ألغازها مما يوجد أزمة أو شذوذاً جديداً، يستوجب نموذجاً وعلماً ثورياً وهكذا دواليك.

هنا نعود إلى ربط هذه السردية بتصنيفنا الرباعي السابق للفلاسفة

والعلماء، فكيف يتموضع هؤلاء في خريطة نمو العلم وتطوره؟
يمكننا مقارنة ذلك عبر تقسيم الفلاسفة والعلماء مجدداً إلى صنفين
مربوطين بوضعين محوريين في سياق نمو العلم، وذلك كما يلي:

٤-٣-١ الصنف الأول: صانعو النماذج ومطورو العلم الثوري

الفلاسفة الخُلص، والفلاسفة العلماء، والعلماء الفلاسفة،
يمكن أن يسهموا في تطوير النماذج أو البارادايكات الجديدة مع
إسهامهم بأقدار متفاوتة في إيجاد علم ثوري، يكتسح العلم المستقر
وينسف كثيراً منه أو بعضه. قد يكون بعض هؤلاء أساتذة منظرين
في الجامعات، وغالباً ما يكونون في جامعات راقية مدعومة مالياً
وفنياً، وقد يكون بعضهم عاملاً في معاهد مستقلة أو مراكز بحثية
عالية المستوى والتمويل، وقد يكون بعضهم مستقلاً تماماً، فلا
يعمل لأحد، ولا سيما بعد فترة زمنية من العمل المعتاد في السلك
البحثي والأكاديمي. يسهم الفلاسفة العلماء والعلماء الفلاسفة
أحياناً في صبغ الممارسة العلمية بروح فلسفية من جهة دفع العلم
للبحث عن الوحدة في المتشئت والتكامل في المتفرق، وقد يترتب
على ذلك إنتاج نماذج أكثر تكاملاً في فهم الطبيعة وتوظيفها. ومن
الأمثلة البارزة ما حدث في الممارسة العلمية الفيزيائية، حيث وجد
العلماء تعارضاً بين معادلات قطبي الفيزياء الحديثة: نظرية النسبية
العامة (=الساعية إلى فهم العالم بأبعاده الكبرى من نجوم ومجرات
وتجمع للمجرات)، ونظرية ميكانيكا الكم (=الساعية إلى فهم
العالم بأبعاده الصغرى من إلكترونات وكواركات)، مما حدا
بالعلماء إلى التفكير في صناعة بارادايك شامل، يأخذ من كل نظرية

ما يكون مناسباً لفهم العالم الكبير والصغير في وقت واحد عبر نظرية واحدة شاملة^(١).

٤-٣-٢ الصنف الثاني: متقبلو النماذج ومطورو العلم المستقر

يلعب العلماء الخُلص دوراً كبيراً في تنمية العلم المستقر، عبر أبحاث يجرونها وفق أعراف المجالات المحكمة التي تقودها نخبة في الجماعة العلمية، وهم في الغالب ينتمون للطاقتين التدريسيين التقليديين في الجامعات والمراكز البحثية. وتركز أبحاث ثلثة من مُنظريهم على إحداث تطورات تدريجية تراكمية في جانب من جوانب العلم المستقر، وهذا ما يسمى بـ البحث الأساسي أو النظري^(٢)، في حين ينشط أكثرهم في مجال ترجمة جوانب من العلم المستقر في السياقات العملية والتقنية، ويسمى بـ البحث التطبيقي^(٣).

٥. النص الفلسفي

لا يكتمل عقدُ هذا الفصل (ما الفلسفة) والذي قبله (ما القراءة)، حتى نزيّنه بفصّ النصّ الفلسفي، فهو النصّ المقروء أو المزمع قراءته، فمن المتوقع أن يتشكل سؤال عند البعض: ما ملامح النصّ

(١) يطرح البعض نظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory لتمكس هذا البارادائم التكاملية المنشود. بغض النظر عن مدى نجاح أو فشل هذه النظرية؛ إذ الذي يهمنا هو الإشارة إلى تأثير الروح الفلسفية في الممارسة العلمية البحثية. للمزيد انظر: برايان غرين، الكون الأنيق، ترجمة: فتح الله الشيخ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥، ص ١٧-١٩.

(2) Basic or Theoretical Research

(3) Applied Research

الفلسفي أو ما سماته؟ متى نقول عن نص ما بأنه فلسفي؟ هذا سؤال عسير للغاية، ولكن لا بد من إيجاد مقاربة تليق به. يمكن لنا أن نضع تصوراً مقترحاً، نبين عبره النَّفْس العام للنص المرشح لأن يكون فلسفياً، عبر مقاربتني المكتوب والكاتب، وذلك كما يلي:

٥-١ النص الفلسفي من جهة المكتوب

هذه المقاربة تؤسس مشروعية كون النص متمياً لحقل الفلسفة من جهة المكتوب، حيث يمكن للقارئ تفحص أبعاد المكتوب من جهة: المنهج، المفاهيم، الموضوع، الأسلوب. تقيم هذه الأبعاد يفتقر إلى معرفة جيدة بالإطار المنهجي والمعرفي للفلسفة، تنظيراً وتطبيقاً، ولعل في هذا الفصل ما يعين على اكتساب شيء من ذلك بطريقة لا تخلو من العمق والتماسك. النص الفلسفي هو الذي يتناول «قضية فلسفية». هذه القضية تحيل إلى سؤال نظري أو إشكالي محوري صعب (مثل: ما الإنسان؟ ما الحقيقة؟ ما المنهج؟ ما الأخلاق؟ ما السعادة؟ ما اللذة؟ ما الألم؟ ما الزمن؟ ما الخلود؟ ما اللغة؟)، وهذا السؤال ليس ثمة جواب جاهز واحد له، على أن الأسئلة الفلسفية لا تقل أهمية عن أجوبتها، وقد يولد كل جواب سؤالاً جديداً بحسب وصف كارل ياسبرس^(١).

ويمتاز النص الفلسفي بأنه مقاوم للتقادم، حيث لا يعلوه غبار التاريخ، وهنا نتذكر ما فعله محمد عابد الجابري، حيث إنه أعاد في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين طباعة نصوص فلسفية كتبها في ستينيات القرن العشرين (١٩٦٦)، مقررّاً أن هذه النصوص

(١) لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٤-١٥.

«إذا خرجت من الحاضر، فإنها لا تدخل في الماضي إلا على مستوى تاريخ الطبع»^(١).

هذه مقارنة موضوعية في جوهرها، حيث تركز على النص من جهة مكتوبه، دون النظر إلى كاتبه، مما يجعلها تقترب من الدقة في الحكم والتقييم. وربما يدخل في المقارنة نصوص يصفها البعض بأنها فلسفية لهذا الاعتبار أو ذاك، في حين أن القارئ قد لا يجدها كذلك؟ فما العمل في هذه الحالة؟ ليس أمامنا إلا العودة إلى المحركات أو السمات التي تميز الفلسفة عن غيرها، سواء أكان ذلك عبر مقارنة توصيفية للحقل أو لمنهجه أو لأسلوبه في المعالجة أو لمفاهيمه في التناول واللغة. وستغذى هذه المحركات بمقاربتنا حول الحد المائز بين الفلسفة وغيرها من الأنشطة أو المصادر المعرفية، كما في الفصل الموالي.

٥-٢ النص الفلسفي من جهة الكاتب

هذه المقاربة ذاتية في جوهرها، حيث تؤسس مشروعية كون النص فلسفياً بناءً على كاتبه، وكأنها تقول لنا: ما يكتبه الفيلسوف هو فلسفة. قد تصح هذه المقاربة في بعض الحالات، ومن أشدها وضوحاً حالة الفيلسوف الخالص المتخصص؛ إذ إنه لا يشتغل بغير الفلسفة ولا يحسن غيرها، وقد تضطر هذه المقاربة إلى التنازل عن بعض الصرامة؛ إذ قد نكون إزاء نصوص مكتوبة من قبل فيلسوف، وهي في الحقيقة بعيدة عن روح الكتابة الفلسفية، فماذا نصنع في

(١) محمد عابد الجابري، دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي، بيروت: الروافد، ط ٢،

هذه الحالة؟ هل نقول: هي ليست فلسفية صرفة ولكنها لا تخلو من نفس فلسفي؟ أم نقول إنها نصوص غير فلسفية، وكفى؟ تحتل المسألة هذا وذاك، وليس ثمة معيار فاصل في هذا. حالات البين بين كثيرة، ويحسن أن نكفّ عن حسمها بطريقة قد تبدو فاصلة، ولكنها ليست دقيقة على الإطلاق. ليس ثمة بدّ من الاجتهاد من لدن القارئ في بعض المسائل، وربما يلجأ إلى استشارة من يمتلك خبرة ومِرَاساً في هذا الجانب.

الفصل الرابع:

هل يجب قراءة الفلسفة؟

الفصل الرابع، هل تجب قراءة الفلسفة؟

الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان.

أبو حامد الغزالي

الشعراء لا يركب بعضهم أكتاف بعض، ولا يدفن بعضهم بعضاً!

إبراهيم عبدالقادر المازني

لسنا بصدد تهيئة فضاء لبناء فرضية عدم أهلية أو عدم أهمية الفلسفة لتكون ضمن المقروء، كلا، فروح الكتاب تفيض بما يقرر الأهلية والأهمية معاً، على نحو جرى بيانه في فصول الكتاب المختلفة. لكن، لتخيل أننا لم نطرح سؤال: هل يجب علينا قراءة الفلسفة؟ أي معنى يمكن أن يترتب على إقبال مثل هذا السؤال الضخم خلسة في المدافن الخلفية للنص؟ ليس ثمة معنى له سوى أننا نشرعن حينذاك لاستبدادية الفلسفة، وأنها الحقل المعرفي الأوحـد الذي يصنع لنا المعارف الضرورية أو المحورية في حياتنا، فهل هذا صحيح حقاً؟ وثمة معنى آخر مهم، لا يسعنا السكوت عنه أو تجاهله، وهو أن البعض يقرر أن الفلسفة قد ماتت أو أنها في طور أن تموت، فهل نوجب القراءة في حقل يُقال عنه هذا بأنه أضحيّ عديم أو أنه يؤول إليه؟ ومعنى ثالث هو الآخر على درجة من الخطورة في هذا السياق، وهو متعلق بما يمكن تسميته باختطاف الفلسفة.

ما سبق، يؤثر على وجود سلبيات أو ثغرات أو تهديدات أو تحديات في فضاء القول بإقرار إلزامية القراءة في الفلسفة، ولعل بعضاً من هذا أو ما شابهه، هو ما دفع عبدالسلام بن عبدالعالي إلى معاندة عنوانه موريس ميرلوبونتي لكتابه الشهير: «في مدح الفلسفة»^(١)، حيث تعنون كتابه بـ امتداح الالفلسفة^(٢)، ومع أن الكتاب ضئلاً بنقد الفلسفة، حيث لم يخصص له سوى ثلاث صفحات فقط، إلا أنه كان نقداً لاسباً، فنقطة حبر صغيرة كفيلة بتعكير كوب ماء كبير. في هذا الفصل سنقدم مقارنة للسؤال عن مدى وجوب القراءة في الفلسفة، عبر تناولنا للمسائل الثلاثة السابقة بقدر من التفصيل، وذلك في عناوانات متسلسلة.

١. استبدادية الفلسفة

أومأنا سابقاً إلى أن أي رأي يوجب القراءة الفلسفية، فإنما هو يمهّد لممارسة الفلسفة لاستبداد معرفي، حيث تنصّب نفسها بوصفها المصدر المعرفي الأوحّد أو الأعلى، الذي لا يسع أحد إلا الاغتراف منه والخضوع لسلطته المعرفية، فهل ثمة ما يبرر هذا التوجه أو الافتراض. لنفكّ المسألة بهدوء ونعيد تركيبها بهدوء أيضاً.

١-١ الحد المائز

تفكيك المسألة يوجب علينا أن نفرّق بين عدة مصادر (أو أنواع) للأنشطة المعرفية، ونقصد بها تلك المصادر التي من شأنها إمداد

(1) Éloge de la Philosophie, 1960. In English: **In Praise of Philosophy and Other Essays**, 1988.

(2) عبدالسلام بن عبدالعالي، امتداح الالفلسفة، الدار البيضاء: توبقال، ط ١،

الإنسان بالمعرفة، أياً كان مجالها أو طبيعتها أو غايتها، وهي متعددة، وتحقق أغراضاً متنوعة، في قالب تكاملية تعاضدية وذلك وفق ما تقتضيه رؤيتنا العربية الإسلامية حيال المعرفة بكل تجلياتها. ولاستعراض المصادر المعرفية بشكل معمق، فإننا بحاجة ماسة لتناول مسألة محورية في فقه العلوم (الإبستمولوجيا)، وهي الحد المائز (أو الفاصل)^(١) بين المصادر المعرفية، وهذه المسألة العميقة تفتقر إلى قدر من الإيضاح والتجلية لأبعادها الرئيسة.

في بكور المعرفة الإنسانية، لم يكن ثمة حاجة للميِّز بين أنواع المعرفة أو الحقائق الاجتماعية والطبيعية، التي يتقلب الإنسان البدائي في تضاريسها وسياقاتها؛ نظراً لمحدوديتها من جهة، وأحادية مصدرها من جهة ثانية في أغلب الأحيان، وكون الإنسان حينذاك أعلق بمنظومة معرفية بعينها دون كبير برهنة عليها أو طويل وصف لها من جهة ثالثة، وذلك أنه - كما يقوله غوستاف لوبون - «من النادر أن يختار الإنسان يقينه كما يشاء، والمحيط هو الذي يفرض عليه هذا اليقين»^(٢).

ومع تطور المعرفة وتنوع مصادرها ومناهجها وتشقق حقولها وتنافس الحقائق على الظفر بعقل الإنسان الوسيط والحديث ووجدانه، ومن ثم السيطرة على واقعه وتوجيهه، وفق أبعاد غائبة متجاوزة أو مادية محايثة؛ وجد الإنسان نفسه قبالة: زُكام معرفي هائل،

(١) Demarcation Criterion. يقرر كارل بوبر - وهو محق - أن مشكلة الحد المائز هي القضية الأبرز في نظرية المعرفة، انظر: كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٦٩.

(٢) غوستاف لوبون، حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: عصير الكتب، ط ١، ٢٠١٨، ص ٢٥.

وكومة من الحقائق والأغاليط؛ فبرزت الحاجة إلى التفريق بين: الصحيح والخاطئ، والحققي والزائف، والحق والباطل، والعميق والسطحي، والسليم والمعوج، وهنا تنجلي إشكاليتنا التي نحن بصدد التعارك معها في هذا البحث، والتي تتمثل في صوغ حد مائز بين أنواع أو مصادر المعرفة، ليتبين الإنسان طريقه، فيصِل إلى معرفة صحيحة أو حقيقية أو دقيقة على أقل تقدير، توصله إلى غاياته، وتحقق أهدافه ومغانمه.

الحدُّ والمميز، كلمتان تتحاشدان لتأمين ما نتوخاه من معاني: العزل والفصل والفرز والتفريق بين الأشياء، وهو ما نتغياه في هذا السياق، حيث نشطُ في إيجاد عازل أو فاصل أو فارز أو مفرّق بين مصادر المعرفة، وتعملان أيضاً على نسج دلالة إضافية، وهي التفضيل لشيء ما على آخر، من قولهم: ما ز الشيء، أي: فضّله على آخر أو امتاز الشيء، أي: فضّل على غيره، وهو ما يفتح كوة لتفاضل مصادر المعرفة وفق اعتبارات وحشيات محددة، وقد يكون ذلك كسباً تصنيفياً جيداً، إن نحن أحسنّا الصنعة التحليلية التفاضيلية في قوالب معرفية تكاملية، على أن كلمة «حد» تفضي بنا إلى دلالة أخرى ذات قيمة مضافة، وتتجسد في معنى المتهى أو النهاية، فيكون لكل مصدر معرفي نهاية معروفة، لا ينبغي عليه تجاوزها، وهو ما يُفيد المتاخمة المعرفية، وفق فواصل أو عوازل أو حواجز معينة^(١).

حينما ننظر إلى الكتب الإستمولوجية العربية المعاصرة^(٢)

(١) عبدالله البريدي، عبدالله الشيلي، الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إستمولوجي مقترح، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع٣، س١، مارس-أبريل ٢٠٢٢.

(٢) انظر على سبيل المثال: صلاح قصوة، فلسفة العلم، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، =

-بحسب ما وقفْتُ عليه- ممن تناولت مسألة الحد المائز، نجد أنها أكثرها يكتفي بعرض ما تتوفر عليه الإستمولوجيا الغربية الحديثة، فماذا عن ذخائر التراث العربي الإسلامي حيال هذه المسألة؟ هذا سؤال مهم، ولكنه ليس ضمن مهمتنا التنقيب عن بلورة إجابة تفصيلية حياله، بقدر ما يهمننا التلويح بأن ثمة اشتغالات تراثية معمقة متنوعة، يمكن صيغها في قالب الحد المائز، ولعل من أشهرها المناظرة التاريخية بين الغزالي وابن رشد كما في كتابيهما: تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت؛ إذ إن جوهرها كان مناقشة مسألة الفصل بين الدين والفلسفة في المعرفة والاستدلال، ففي حين يمايز الأول بينهما بجلاء مُعلياً الدين على الفلسفة، يمانع الثاني ذلك، في ظل مناقشات فلسفية معمقة تفصيلية^(١). ولا يكتفي الغزالي في رسم حد فاصل بين الدين والفلسفة، بل يُعَمِّل فكره في سبيل رسم مثل هذا الحد بين العلم الحقيقي (كالفلك) والعلم الزائف أو ما يصفه هو بأنه مجرد طروحات فلسفية تأملية لا تقوم على البرهان^(٢).

= ١٩٨١؛ يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٢، يمنى الخولي، فلسفة كارل بوبر، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٧؛ عادل مصطفى، الحنين إلى الخرافة - فصول في العلم الزائف، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٧.

(١) لمزيد من مناقشة مسألة علاقة الدين بالفلسفة وفق الآراء العديدة، انظر مثلاً: محمود زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦؛ أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.

(2) Martin Rieixinger, *Al-Ghazālī's Demarcation of Science*, in: Frank Griffel, *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill, p. 284.

ومن تلك الاشتغالات أيضاً، توصل المناطقة بالمعايير المائزّة التصنيفية للقضايا في سياق يجهد لأن يفصل بين العلم واللاعلم، حيث يعمدون إلى تصنيفها إلى عدة أصناف ومنها: الأوليات، المحسوسات، المجربات، المتواترات، الحدسيات، والوهميات^(٣). يقر هذا التراث بالقبليات الضرورية البديهية أساساً للعلم الصحيح، ومن ذلك نجد أن بعض المنظرين يؤكدون على أن «الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب نفرّ واختفى»^(٤).

٢-١ كيف نميز بين الفلسفة والمعارف الأخرى؟

وبعد هذا التعرض لمسألة الحد المائز، نعود إلى مسألتنا الأصلية، وهي التأكيد على أن ثمة مصادر معرفية متنوعة، مما ينفي فرضية إلزامية القراءة في الفلسفة، ومن أجل إكمال مهمتنا في تفكيك هذه المسألة وإعادة تركيبها بشكل ينتج لنا نتيجة مقنعة حيالها، فإن علينا المضي في التمييز المرهف بين المصادر المعرفية، مستفيدين من بحث سابق^(٥)، وذلك كما يلي:

١-٢-١ المعرفة الدينية

هذه المعرفة^(٦) تقدم هدايات عامة، عبر التوصل بمنهج الاستخبار

(٣) زينب شوربا، الإستيمولوجيا - دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤، ص ٢١١-٣٠٩.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ص ١١٦.

(٣) البريدي، الشيلي، الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم.

(٤) هذا التوصيف هو للمعرفة الدينية القطعية، قطعية الثبوت والدلالة، والمعرفة الدينية الظنية، يكون طابعها نسبياً جزئياً سياقياً محايثاً، للتفصيل، انظر: البريدي والشيلي، الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم.

(= طلب الخبر في النص الديني) والبرهانية المصدرية (كونها من الله تعالى)، للوصول إلى حقائق كلية مطلقة متجاوزة، بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا، عبر جماعات معرفية تستخدم جهازاً مفاهيمياً واضحاً منضبطاً، وتنمو بطريقة تراكمية رأسية تناغمية تكاملية.

١-٢-٢ المعرفة الفلسفية

هذه المعرفة تجهد لأن تصل إلى العلل وأصول الأشياء عبر نهجها الرئيس الاستنباطي ببرهانية مضمونية (النابع من قوة مضمونها)، متوخية الاقتراب من تخوم حقائق كلية مطلقة متجاوزة بإزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا، عبر جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية عديدة متنوعة، وتنمو بقوالب تراكمية تزامنية أفقية.

١-٢-٣ المعرفة العلمية

هذه المعرفة تجهد لأن تكتشف المجهول بنهجها الرئيس الاستقرائي وبرهانية منهجية (النابع من قوة منهجها)، تتوخى الوصول إلى حقائق نسبية محايدة، إزاء الإنسان والطبيعة، عبر جماعات معرفية تستخدم أجهزة مفاهيمية متأرجحة الدقة والانضباط، وتنمو في مسارات تراكمية رأسية تعاقبية.

١-٢-٤ المعرفة الأدبية والفنية

هذه المعرفة لا تتقصد «ظاهرياً» الوصول إلى حقائق الأشياء أو عللها إزاء الإنسان والطبيعة والميتافيزيقا، إلا أنها عادة ما تفعل ذلك بتلقائية عذبة، متوسلة بباقة منهجية إبداعية تناسب النص أو الفن المتوخى إنجازه والجمهور المستهدف، في خضم جماعات أدبية

وفنية تستخدم لغات متنوعة مرنة، وتنمو في مسارات أفقية متشعبة متجددة.

المقاربة التفكيكية السابقة لمصادر المعرفة تكفي -من وجهة نظري- لتفنيذ فرضية إلزامية القراءة الفلسفية؛ إذ يسع الإنسان أن يُفيد من أي مصدر معرفي، وذلك وفق العديد من العوامل والتي من بينها: أهدافه المعرفية المتوخاة، طبيعته الذهنية وميوله الفكرية، عتاده المعرفي والمنهجي، ونحو ذلك. سنواصل في طرح مزيد من الحثيات المؤكدة لهذه النتيجة التي نعدها ارتكازية في هذا النص، وذلك عبر العديد من المحاور.

١-٣ الأديب الخالص والفنان الصرف!

في مفتتح هذا الجزء، لتذكر التصنيف الرباعي للعلماء والفلاسفة الذي أوردناه سابقاً، ألم يكن من بين الأصناف الأربعة: صنف العلماء الخالص؟ بلى. ألا يمكن أن ننسج على منواله، فنقول بوجود الأدباء الخالص، والفنانون الصرف؟ سيكون ثمة وقفة حيال العلاقة بين: الأدب والفلسفة لتجلية الصورة أكثر نظراً للدور الخطير الذي يلعبه الشاعر والأديب في التفلسف والوصول إلى كنه الأشياء ومعانيها العميقة، وتعزيزاً لما خلصنا إليه من رفض فرضية إلزامية القراءة الفلسفية.

لنعد تركيب المسألة بعد تفكيكها، بالتشديد على أننا وإن مارسنا التمييز بين مصادر المعرفة، إلا أننا لا نقر إلا الميز الرهيف بينها؛ في سياقات تنشد: التكامل المعرفي، والتضافر البرهاني، والتحايد المنهجي، الأمر الذي يعني نشدان تحقيق أقصى قدر ممكن من

التعاضدية المعرفية، التي تتحقق بأفضل صور عبر الإفادة من جميع هذه المصادر في توليفة ملائمة، كماً ونوعاً. إذن، مرادنا إنما هو نفس استبدادية الفلسفة، لا الفلسفة ذاتها!

وللتأكيد على الجانب البنائي التعاضدي للمعرفة بكل مصادرها وأنواعها، وأنه يتعذر تشقيق المعرفة وتقطيعها وعزلها تماماً عن بعضها البعض، فإنه يمكن التلويح بمثال واحد ليشير على ما يشابهه من الحالات والسياقات المعرفية الأخرى. قبل قليل، ميزنا بين الأدب والفلسفة، وطرحنا مفهوم «الأديب الخالص» أليس كذلك؟ بلى.

مع هذا الميز، نبادر بالقول إنه يصعب تصور وجود عمل أدبي «خالص»، أي: متجرد من روح الفلسفة (=التفلسف)، فقد يجافي الأديبُ الفلسفة بوصفها حقلاً معرفياً له معجمه ومناهجه ومذاهبه وبراهينه وأدبياته المتخصصة، «لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يتجاهلها كلياً»، فروحها «حاضرة بالرغم منه، تُحاصره، حتى وهو يتوهم الانفلات منها.. فهي في صلب كل تفكير، وفي صميم كل بناء معرفي، ومُحرّكة لكل سؤال حول الإنسان والحياة واللغة والجمال والقيمة. بل إن الناقد يجد نفسه مضطراً مع رصيد المفاهيم المشحونة فلسفياً مثل مفهوم الموت والمحاكاة والصدق والخيال والتفسير والتأويل والحقيقة والحلم والواقع والجمال والفن..»، كيف لا، والروح الفلسفية تضع «نظرية المعرفة رهن إشارته»^(١). في الضفة المقابلة: هل يطبق الفيلسوف «الخالص» أن ينفذ إلى قرائه دون التوسل بالأدب؟!

(١) محمد الذغمومي، نقد النقد - وتنظير النقد العربي المعاصر، الرباط: دار الأمان،

المثال السابق يمكننا النسجُ على منواله الكثير، ومن ذلك: عدم القدرة عن الاستغناء عن المعرفة الدينية ذات القدرة على النفاذ إلى الميتافيزيقا وعالم الغيبات والملهمة في الأبعاد الروحية والتطهيرية والأخلاقية، فالأديب لا يسعه أن يتنكب للمعرفة الدينية التي هذه قدراتها وإمكاناتها ومجالاتها، ولو أظهر المجافاة أو التخلي عن الدين أو حتى الإلحاد. ومثل ذلك صحيح بخصوص المعرفة العلمية، فالأديب لا يسعه -مثلاً- الاستغناء عن العتاد الاجتماعي (السوسيولوجي) أو النفسي وربما توليفة منهما، وذلك بحسب الجوانب التي يركز عليها، فالأديب بحاجة إلى استدخال مفاهيم كثيرة في نصوصه الإبداعية والتحليلية والنقدية، من قبيل: المكانة، الطبقة، النسق، المؤسسة، السلطة، التغيير، الذات، الشخصية، الدوافع، اللاشعور، الإدراك، الاتجاهات، ونحوها كثير.

كل ما سبق، يؤكد توجهنا الإستمولوجي حول تحقيق التكاملية المعرفية ما أمكن، والسعي لتعضيد الصداقة بين البراهين والمناهج في مختلف المصادر المعرفية، وفق مسارات تلائم كل مصدر معرفي وتحقق غاياته، وتفعله بذكاء يحقق النجاعة المنشودة.

٢. موت الفلسفة

ثمة موقف معروف في التراث العربي الإسلامي يذهب إلى أن الفلسفة لا قيمة لها تذكر، بل يصل الموقف عند البعض إلى التقرير أنه يتوجب إعدامها، وقد كُتب عن هذا الموضوع كثيراً، بما يغني عن استدعائه هنا، لا سيما أن موقفنا يسند القول بالأهلية والأهمية للقراءة الفلسفية، وفق توصيفات وقوالب نراها نجاعة، ونجهد لبيانها في مختلف أجزاء هذا الكتاب.

٢-١ لم يعد للهرمة إلا أن تموت!

في العصر الحديث، ولدت فرضية مشابهة لما هو مبثوث في تراثنا العربي الإسلامي، حيث يذهب البعض إلى أن الفلسفة لم يعد لها غاية أو وظيفة بعد اكتمال انفصال العلوم الطبيعية والاجتماعية عنها، لدرجة أن البعض يشبه الانفصال بعمل النمل الأبيض في الخشب: تفريغ الفلسفة من الداخل^(١). وقد استفحل العداء للفلسفة في هذا العصر ضمن أطروحات حلقة فيينا الشهيرة أي ضمن الوضعانية^(٢)، ويكفي من ذلك أن أحد أكبر منظريها رودلف كارناب كان يقول في سياق هجائي: لم يعد للهرمة إلا أن تموت! وقريب من ذلك ما صوّره هانس ريشنباخ في كتابه الشهير: نشأة الفلسفة العلمية^(٣)، حيث أقبر الفلسفة في مدافن التاريخ.

وفي سياق أكثر تحليلية وإشكالية، يقرر مارتن هايدجر أن الفلسفة قد اكتملت وحققت غايتها، مما جعله يعنون كتابه بـ نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، وقال بنحو ذلك منظرون آخرون في ذينك السياقين، ومن ذلك مزاعم جاستون باشلار من أن الفلسفة فقدت قدرتها على تأسيس علوم، وأن العلم بات هو من يبدع الفلسفة!^(٤).

(١) جان هرش، الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: الجمل، ط ١، ٢٠١٩، ص ٤٩٠.

(2) Positivism

(٣) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠٢٠، وقارنه بـ: إدmond هوسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة: محمود رجب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢، حيث يقرر محدودية التاريخ الفلسفي وضعف قدرته في عمليات الإثبات والبرهنة.

(٤) انظر مثلاً: لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٩، ٢٩.

ليس المجال هنا بسط مثل هذه المواقف أو الأقوال واستعراضها بالتفصيل والتتبع، وإنما الإلماحة إلى وجود مطالبات أو توجهات فكرية مناهضة للفلسفة أو مقللة من شأنها. ولو رמنا تقييماً لوضع الفلسفة، لأمكننا القول بأنه صحيح أن الفلسفة نالها ما نالها من الضعف والتهميش في العقود السابقة، حيث جرى إعلاء العلم في السياقات الغربية «العلموية»، وإعلاء الدين في السياقات العربية الإسلامية، إلا أن الفلسفة ما تزال تتنفس، وتواصل أنفاسها بل نموها في بعض السياقات والمجالات، وأدبياتها تتناسل، ومجلاتها عامرة بالأبحاث والدراسات، ولم تعد دور النشر فرص تحقيق الأرباح الطائلة من نشر مئات الكتب الفلسفية سنوياً وإعادة نشر آلاف الكتب، وبخاصة أن بعضها لا يتضمن ما يُسمى بـ «حقوق الملكية الفكرية».

٢-٢ الموت يدحض الإلزام

الذي يعنينا من سوق فرضية موت الفلسفة في سياق هذا الفصل، إنما هو الجانب الذي نشق منه دحض فرضية إلزامية القراءة الفلسفية، فإذا كان البعض لم يكتفِ بالإعلان عن عدم قناعتهم بهذه القراءة، وإنما رفعوا عقيرتهم عالياً مطالبين بـ إماتة الفلسفة وإقبارها، فإنه يُستفاد من ذلك أنه لا يمكن القول إطلاقاً بإلزامية القراءة الفلسفية، سواء أكان ذلك من محاججات فلسفية أو دينية أو علمية أو أدبية، فكيف نجبر القراء على حقل يقول البعض بأنه ميت أو يجب أن يكون كذلك؟

٣. اختطاف الفلسفة:

قد يظن البعض أن الفلسفة بعيدة كل البعد عن الاختطاف، فهي ليست كالدين حين يستغله رجال دين أو رجال سياسة سيئون، وهي

مختلفة عن العلم أيضاً المعرض للاستغلال من قبل علماء أو باحثين أو رجال اقتصاد جشعين. هذا يعني أن ثمة صورة وردية للفلسفة والفلاسفة عند البعض، فهل تستحقها الفلسفة؟ وهل الفلاسفة جديرون بها؟ في الحقيقة، أي مصدر معرفي هو معرض للاختطاف من قبل أي من السلط المجتمعية لتحقيق غايات تخص هذه السلط، بما فيها الفلسفة، فهي ليست بدعاً في ذلك.

ذكرنا في الفصل السابق، أنه قد غلب على الفلاسفة في الطور الأخير للفلسفة (الحقبة المعاصرة) أنهم متمون للسلك الجامعي، أي أن نسبة كبيرة منهم أضحوا موظفين في مؤسسات لها أعرافها وسياساتها وأهدافها، مما يوجد باقية من الإملاءات المؤسسية، التي قد تصل إلى التأثير على الاستقلالية والجودة الفكريتين، وفي هذا يقرر الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي أن فرص التفكير قد ضعفت في الفضاء الفلسفي الأكاديمي، لا لأن الفلسفة غرقت في الدولة، وإنما لأنها تشربت الدولة، ويشير مواطنه جيل دولوز إلى أن العلاقة بين الدولة والفلسفة تلونت بكون الفلاسفة أضحوا أساتذة عموميين (= موظفين في الدولة)، لدرجة أنه «عَمَرَ الفلسفة سعي نحو أن تغدو لغة رسمية لدولة خالصة». كل ذلك دفع بعبد السلام بن عبد العالي إلى القول الصريح: «لم تعد الفلسفة خاضعة للمؤسسة، بل غدت هي ذاتها المؤسسة، غدت المؤسسة»^(١).

إذن، الفلسفة ليست استثناء في مسألة القابلية للاختطاف، بل هي معرضة لأن تكون الأسوأ لسببين اثنين:

(١) بن عبد العالي، امتداح اللافلسفة، ص ٨-٩.

تتمتع الفلسفة بكارزما عالية، إن في لغتها أو مقارباتها أو براهينها، مما يوجد أثراً كبيراً للفلسفة التي يطرحها من هو مكين في الحقل الفلسفي. هذه الجاذبية نابعة في أساسها من حرارة المعالجة الفلسفية وصدقها في التماس الحقيقة أو الأصل أو العلة أو التجديد في النظر لهذه المسألة أو تلك، وتتغذى جاذبيتها على روح الاستقلال للمتفلسف. ولعل هذين الأمرين (الصدق والاستقلال) يفسران سر الضعف الذي أصاب الفلسفة حينما تورطت في فخاخ الوظيفة، كما أو مانا إلى طرف من ذلك.

من يكون متردداً في أقواله ومقارباته فهو ليس كمن يتصف بوثوقية عالية، وذلك أن الطرح الوثوقي يمارس عنفاً فكرياً عبر تدمير الفراغ الذي يمكن أن يتحرك فيه ذهن المتلقي في حالات الطروحات الاحتمالية، فالوثوقية امتلاء، أو لنقل امتلاء مزعوم، أو هي امتلاء فارغ! وإنني لأشاهد من يمارس هذا العنف «الفلسفي» في مجتمعاتنا العربية، فهو يكوي بحديد السلطة السياسية، فيبرر بتكلف ما لا يُبرر، وقد يتحذلق لشطط المعنى «المزعج» من هذه الفكرة أو هذا المصطلح أو هذه النظرية، ويسعى لتطهيرها من كل المطالب المشروعة. قد يصف بعضكم هذه الممارسة العنيفة أو المتحذقة بالسفسطة لا الفلسفة، وهذا أمر لا يخلو من وجهة من جهتي: البرهانية والأخلاقية؛ فالسفسطة أدلتها داحضة^(١)، وأخلاقيها ساقطة.

(١) «داحضة»، تعبير قرآني مدهش، وهي من باب اسم الفاعل لمعنى اسم المفعول، =

٤. الأدب والفن مسغرا حكمة

الأدب ساحر؛ إذ إنه يصنع من الكلمات «المجانية» معاني نفيسة، ثمناها: الخلود! يحدث أن يصوّر الأدب قبالتنا نتيجة ما حيال الإنسان والطبيعة والحياة، فنقول: إنها الحقيقة، نعم الحقيقة، دون أن نطالبه بالبرهان، أليس كذلك؟ هذه هي قوة الأدب وهذا هو تمامه، وهنا تكمن خطورته أيضاً، حيث يتوفر على قدرات باذخة من التأثير الطاعني علينا. أتدرون لماذا؟ سأجيب بمقاربتي الأديب والأدب، وهما في الحقيقة مقاربة واحدة، بيد أننا نقلّب خديها، لننعم بالوجه الصحيح للأدب.

٤-١ الأديب بوصفه فيلسوفاً تلقائياً

يمكن النظر إلى الأديب على أنه فيلسوف تجديدي تلقائي غير متقعر. وفي هذا نستطيع وصف جورج طرابيشي لـ رولان بارت بأنه لم يكن «فيلسوفاً، لكنه ساءل في نهاية حياته الفلسفة»^(١). الأديب مبدع. لماذا يبدع الأديب؟ لأنه يشعر بالنقص المفضي به إلى الشعور بالحرمان والتوتر (=كينونة ناقصة)، الأمر الذي يدفعه إلى الظفر بأقدار كافية من التجديد عبر الخروج من شرنقة المألوف بممارسة: المرونة والطلاقة والأصالة (أركان الفعل الإبداعي)، ليُشبع من ثمّ حرمانه وليُسكّن توتره (=تمامها التجديد). أما الإنسان غير المبدع،

= حيث يفيد أنها داحضة لنفسها بنفسها وهذا أقوى أنواع الدحض (=الاندحاض)، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا أَسْجَبَ لَهُمْ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ وَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ١٦٦]. واستخدمنا لهذه الكلمة هو لتأمين هذا المعنى في الدحض، وذلك في عموم أجزاء الكتاب.

(١) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ١٣٥.

فهو ليس «كينونة ناقصة»، وإنما «كينونة ممتلئة»، وتامها اللاشيء (=اللاتجديد). إنها كينونة اللا فراغ، فسطورها ممهورة بـ «الرتيب» ومكتضة بـ «المألوف» وضاجة بـ «العادي». يسعنا تطبيق التحليل ذاته حيال تعريفنا للأديب والفنان، والمفكر وغير ذلك (جربوا ذلك وانظروا في الغلة التحليلية والتشخيصية)^(١).

٤-٢ الأدب كينونة ناقصة وتامها الإبداع

الأدب هو رسم بالكلمات ناقص، وتامؤه التجديد والإبداع والعمق والجمال والبرهنة الجوانية التلقائية^(٢). قد يكتفي الأدب بشيء من هذا، فيحقق فيه تمامه، وقد يكون ضارياً فيلتهمها جميعاً في نص واحد مكثف. لنجرب القدرة التفسيرية لـ «تعريف النقص القانص للتمام» عبر دحرجة التعريف في سياقات تشخيصية تفسيرية أكثر إشكالية، فنقول مثلاً: لماذا يبدو المبدعون الكبار متواضعين بدرجات باذخة الصديق مقارنة بمن هم أقل إبداعاً، بينما يتظاهر بالتواضع المدّعون الإبداع؟ هذا التعريف وجود علينا بجواب مكثف مقنع فيما أحسب، والمتمثل في أنه كلما زادت درجة الإبداع زادت مشاعرُ النقص (=كينونة نقص أكبر)، ويترتب على ذلك أمران: أولهما: بحثه المتنامي عن إبداعات أكبر (ما يُسمى في الأدبيات بـ Breakthrough Creativity). وثانيهما: ارتفاع مستويات التواضع، حيث إنه لا يرى أنه حقق إبداعاً ذا بال يوازي شعوره «العارم» بالنقص، وهذا ما يفسر أسرار ديمومة إبداع المبدعين الكبار أو مبدعي الدرجة الأولى

(١) البريدي، مدخل تعريفى جديد، ص ١٩١.

(٢) وفق مدخلنا التعريفى بـ الكينونة الناقصة، الذي تناولته في الفصل الثالث.

واستمرار تواضعهم؛ إذ هم لا يغترون ولا يغرقون في إبداعاتهم، بل يبحرون دونما انقطاع صوب إبداع لا يكلُّ ولا يملُّ. ينطبق مثل ذلك على بقية الفئات: الأديب والفنان والمفكر والقارئ ونحوهم.^(١)

الشاعر هو أعظم فيلسوف تلقائي في الوجود^(٢). وصف عباس محمود العقاد شاعر العربية أبا الطيب المتنبي بأنه «فيلسوف الحياة، سننها وصروفها»^(٣)، كيف لا وهو: السابح في بحور الحقائق، الغائص في خبايا النفوس، الصائد لجواهر العقول، الحائك للمعاني العميقة غير المطروقة، مع قدرة فائقة على فك شفرات البواعث والأفكار والسلوكيات، وترتيبها بدقة مذهشة تقربك من النجاة والظفر بالشيء المتوخي، انظر إليه مثلاً وهو يشدو:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني
لولا العقول لكان أدنى ضيغم أدنى إلى شرف من الإنسان

ويشبهه العقاد المتنبي بالفيلسوف الألماني نيتشه من جهة الاتكاء على القوة وجعل الحرب قطب الرحي في الحياة المنيعة والحضارة العزيزة، فالمتنبي كما يقول العقاد «يريد أن ينتضي من كل شيء سلاحاً، ويهيج من كل خاطر أجمة مسبعة، ويشهر من كل عدة قوة وبأساً حتى من القلم والدواة»، مبرزاً بعض الشواهد من قوليهما، ومن ذلك قول المتنبي^(٤):

(١) البريدي، مدخل تعريفى جديد، ص ١٩٢.

(٢) حديثنا هو من جهة التوصيف العام لـ الشاعر «الكلي»، ولا يتبادر لذهن القارئ أن في هذا تزكية لكل شاعر (جزئي).

(٣) عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٨، ص ١٥٦.

(٤) العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ص ١٦٦-١٦٧.

من طلب الفتح الجليل فإنما مفاتيحه البيض الدقاق الصوارم
وقوله:

أعلى الممالك ما يبنى على الأسفل والطعن عند محييهن كالقبل
وقول نيتشه في «هكذا قال زرادشت»:

إنكم تقولون: إن الغاية الحسنة هي الجديرة بأن تقدس كل شيء
حتى الحرب! فأقول لكم: إن الحرب الحسنة هي التي تُقدس بكل
غاية.

الحرب والشجاعة قد صنعنا للناس ما لم يصنعه الإحسان،
وشجاعتكم لا عطفكم هي التي أنقذت المغلوبين.

وليست القوة وحدها مكمّن الشبه الذي يؤمّي إليه العقاد، حيث
يشير إلى جملة من القواسم المشتركة بين الشاعر الفيلسوف
(=المتنبي) والفيلسوف الشاعر (=نيتشه)، ومن ذلك ما يتعلق بالتعلم
والتزود من المعرفة مع سوق الشواهد على ذلك^(١). في هذا الموضع،
لا يهمنا مدى الاتفاق أو الاختلاف حول وجهة هذه المقارنة التي
أقامها العقاد بين هذين العلمين، وإنما التأكيد على فكرتنا الأساسية
من كون الشاعر فيلسوفاً تلقائياً عذّباً.

٤-٣ الفن بوصفه صائداً للحقائق

ما ينطبق على الأدب ينطبق على الفن إلى حد كبير، ومن ذلك أن
البعض يذهب إلى أن «العمل الفني عند هايدجر يكشف بأسلوبه
الخاص عن حقيقة الموجودات.. وهو بهذا لا يكون شيئاً ولا أداة، بل

(١) العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، ص ١٦٩-١٧٠.

فيه تنكشف ماهية الشيء وماهية الأداة»، وفي سبيل ذلك يتخذ هايدجر لوحة الفنان فان جوخ التي تصور «حذاء الفلاحة» فضاء للتحليل التطبيقي والخلوص إلى أن الحذاء لا يكون حذاء إلا إذا انتُعل في سياقه، فالحذاء في اللوحة وإن كان خالياً فيما يظهر من السياق، فهو عار من المحيط الكاشف عن هويته، إلا أن تمزقه وقناتمه وخشونته يؤشر على أنه ليس حذاء «امرأة»، وإنما حذاء «فلاحة»، «وفي الحذاء يتردد النداء الصامت للأرض، وعطاؤها الصامت للغلة. إن هذا الحذاء ينتمي إلى الأرض، إنه يكتشف عالم الفلاحة»^(١).

قد يعد بعضكم هذا ضرباً من المبالغة؛ إذ كيف ترتب نتائج خطيرة كهذه على لوحة فنية قابلة لعشرات التأويلات، والأمر قد لا يخلو من ذلك بلُحَظ هشاشة المنهج التأويلي الذاتي^(٢)، بيد أنه يكفي أن ثمة من يجعل من الفن متكناً للتفكير العميق في مسارات كهذه، بغض النظر عن صوابية هذه النتيجة أو تلك، وهذا لعمرى كافٍ للإعلاء من شأن هذه الحقول التي يمكن لها أن تفجّر لنا ينبوعاً ولو صغيراً من ينابيع الحكمة، أو تشبّع لنا عوالمنا؛ وإن بأشكال مبهمة غير مباشرة، في سياقات يراد لها تضخيم المادي أو الطبيعي على حساب الروحي أو الأخلاقي، ولا سيما ضمن كوجيتو النيوليبرالية الدافع بالإنسان المعاصر نحو كينونة الاستهلاك والالتذاذ المتطرفين الساذجين.

(١) عصام عبدالفتاح، مارتن هايدجر، دمشق: دار الكتاب العربي، ط ١، ٢٠١٨، ص ٦٣.

(٢) كأن هايدجر يذهب إلى انتفاء «الذاتية» من توصيف أو شرح اللوحة، مما يعني الزعم بأنه يعكس موضوعية، وهذا تكلف لا نقره عليه. الذاتية قطعاً هناك، وفي حال التنطع في نفيها فإنها قد تُمسَخ إلى «ذاتوية» تمارس عنفاً مفاهيمياً ومنهجياً.

الفصل الخامس: لماذا نقرأ في الفلسفة؟

الفصل الخامس، لماذا نقرأ في الفلسفة؟

عزوف البعض عن الفلسفة راجع إلى الظن بأنها مجرد وعاء قديم لشتات من المعرفة المتنوعة.

صلاح قنصوة

وحتى إذا وجدنا بين أيدينا ما كُتب ليحرك، قرأناه قراءة السكون!

زكي نجيب محمود

أَلَقِيتِ الفصولَ الماضية بأضواء كشفت لنا بعضَ الجواب لهذا السؤال الكبير، غير أن أهميته المحورية تفرض علينا أن نُفرد في فصل يليق بخطورته، ويُلملم بعض أشتاته، ويضيء زوايا وإشكاليات جديدة، وذلك وفق ما انتهينا إليه بخصوص الإطار التكاملي بين مصادر المعرفة بحسب رؤيتنا الحضارية العربية الإسلامية. هذا الفصل هو قبضة من فوائد القراءة الفلسفية، وهذه الفوائد منها المعجل الذي يقبضه القارئ بعد قدر متوسط من القراءة، ومنها ما يتأخر قبضه، لكونه يفتقر إلى عوامل بنائية أخرى، فضلاً عن ذخائر المِران وخمائر الزمان. وقبل سرد بعض من هذه الفوائد، يتوجب علينا الاشتباك مع سؤال منهجي.

١. من يجيب عن لماذا نقرأ فلسفياً؟

طرحنا لهذا السؤال الاستباقي هو نوع من الحذر؛ إذ إنه ليس

مقبولاً منح هذا الحق للفلاسفة وحدهم؛ لأن ذلك قد يؤول بنا إلى المربع صفر مرة أخرى، من جهة إلزامية القراءة الفلسفية، ومن ثم إعادة تنشيط الفرضية التي أمرضناها بعمد، وهي فرضية استبدادية الفلسفة. هذا يعني أننا حينما نكتب في مسائل كهذه، فإنه علينا أن نسلح بوعي الوعي، وأما الغفلة فقد تجعلنا نخسر ما كسبناه، فما تغنمه في مبحث، تغرمه في آخر!

نعاود التساؤل كرة أخرى: لمن نمنح حق الجواب؟ هل نجعله بأيدي أعداء الفلسفة؟ هذا المسلك خطر هو الآخر؛ إذ ربما يجرنا إلى فرضية سعيها إلى دحضها وهي موت الفلسفة، سواء كانت هذه العداوة من منطلقات دينية أو علموية. على أن بعض إطارهم الحجاجي يتضمن حججاً يمكن قلبها بسهولة لصالح الفلسفة ذاتها، وهذا أمر يطول الحديث حوله، وهو خارج عن نطاق معالجتنا.

حسناً، يبدو أن هاتين المرافعتين مقنعتان إلى حد جيد. ولكن، من يحق له الكلام في هذا الأمر؟ هل نستدعي آراء فصيل فكري معين، يستخدم الفلسفة وفق قالب شديد الأدلجة لتحقيق غايات شخصية أو فتوية أو مؤسسية بعيدة عن السياقات والحقوق العامة؟ ليس هذا بالأمر الناجع أيضاً؛ إذ إنه قد يفتح باباً خلفياً لاختطاف الفلسفة، وهو الأمر الذي جاهدنا قبلُ في الحيلولة دون وقوعه، مما يصدنا عن الاقتراب من هذه الباحة الخطرة.

من يسعه تقديم مقارنة مقبولة إذن لهذا السؤال؟ ثمة خيار معرفي وعملي متوازن، ويتمثل في تقديمها من قبل قراء الفلسفة وممارسي أنشطتها الفلسفية في مجالات معرفية محددة، على أن يكونوا مواجهين لـ استبداديتها وموتها واختطافها، ولعل كاتب هذا النص

(=المؤلف) يندرج في عداد أولئك، إذ تنيف قراءته للفلسفة عن ثلاثة عقود، أما ممارساته لها فواقعة في ثلثها الأخير تقريباً، راجياً أن يكون لهذه المقاربة مشروعية كافية من جهة، ونجاعة وافرة من جهة ثانية.

ونعيد التذكير بأن ثمة أسباباً لقراءة الفلسفة ذكرناها في فصول تالية بقلب مباشر أو غير مباشر، وفطنة القارئ تغنيها عن إعادة سردها، وهذا يعني أننا سنكمل في هذا الفصل مسيرة ابتدائها وطريقاً قطعنا بعضه، وسوف نغذي السير في الطريق ذاته في فصول لاحقة، حيث لا يمكن لنا إسدال الستار البتة؛ إذ سيظل مرفوعاً إلى ما لا نهاية، وسيدع الكتاب والقراء مشاهد جديدة في سردية الفلسفة ومنافعها، وأضرارها أيضاً، إن هي تجاوزت تخومها أو مارست استبداداً أو تغولاً معرفياً.

٢. إيقاظ الدهشة

العقل يغفو بالمألوف، ولا شيء يوقظه سوى دهشة نشطة. يضمر العقل بالرتابة اليومية وفقدان الاندهاش حيال الخارق أو اللافت. يموت العقل إذا شَعَرَ بالتخمة المعرفية، وموته إذان بحياة الذاكرة. الدهشة رعشة حيرة، وومضة إعجاب، إذ يصاب العقل فجأة بارتباك وتعجب من جراء إبداعية الفكرة أو العمل الذي أمامه، ليبادر العقل بالتساؤل: كيف تم ذلك؟ وإن كان أكثر حيوية ونشاطاً لربما أضاف: لماذا لم يخطر مثل هذا على بالي من قبل؟ الدهشة تدل على أن العقل لا يزال على قيد التفكير والفعل المؤشرين على حياة العقل والروح.

٢-١ ثمرات الدهشة

الأهمية السابقة للدهشة، هي ما أفنعت عدداً كبيراً من الفلاسفة بالتعبير عن مكانة الاندهاش في الحقل الفلسفي، تنظيراً وتطبيقاً. ومن

ذلك ما يقرره أفلاطون بقوله: «إن انفعال الاندهاش الذي يخالجهك هو السمة الحقيقية للفيلسوف»، ويؤيد مثل ذلك أرسطو مشدداً على أن الاندهاش هو ما دفع المفكرين الأوائل إلى فعل التفلسف، والدهشة ممزوجة بالاعتراف بالجهل، وقريب منه هايدجر بالقول: إن الاندهاش يحمل الفلسفة من أولها إلى آخرها ويديرها^(١)، مشدداً على أن الدهشة هي انفعال مستدام يصطبغ بالمعاناة والتحمل والصبر والتكبد والسحر والاستسلام لنداء الإبداع^(٢)، ويلتقط ياسبرز ملمحاً مهماً، بقوله: «إن الاندهاش يدفع الإنسان إلى المعرفة، فحين أندeshُ فمعنى هذا أنني أشعر بجهلي»^(٣). لقد أشعلت الدهشة الفلاسفة الأوائل حينما تساءلوا عن أصل الأشياء^(٤)، ومن بينهم: طاليس القائل بأن الأصل هو الماء، وتبعه في ذلك المبحث أنكسيمانس وأنكسيمندار وغيرهم كما هو معروف في تاريخ الفلسفة.

وهذه المسألة ذاتها هي التي أغرث أستاذة الفلسفة في جامعة جنيف ورئيسة قسم الفلسفة في اليونسكو جان هرش بأن تعنون كتابها حول تاريخ الفلسفة الغربية بـ «الدهشة الفلسفية، مُقرة في مقدمته بأن الاندهاش هي «الخصيصة المميزة للإنسان»، وبأن كتابها إنما هو سعي لبعثها، سالكة منهجية لا تتحدث عبرها «عن الفلسفة بإطلاق»، وإنما بطريقة تظهر لنا طرائق الفلاسفة في الدهشة، أولئك الذين

(١) زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص ١٥-١٦.

(٢) محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ٢،

٢٠١٣، ج ١، ص ٥٤.

(٣) مصطفى النشار، التفكير الفلسفي، بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ط ٥، ٢٠١٨،

ص ٤٧.

(٤) أو ما يعرف بـ الأركي Arche.

استطاعوا أن يتجاوزوا «ما يبدو بديهياً، في الحياة اليومية، لكي يطرحوا أسئلة جوهرية»^(١).

يمكن للقراءة في الفلسفة أن تُوقظ الدهشة الهاجعة في عقولنا، دافعة إياها إلى العمل بحيوية في حقل الاندهاش حيال: الأفكار والمشاريع والأحداث، بما يُظفرنا بـ :

- أسرار التفرد في الماهية.
- شفرات الإبداع في الفكرة.
- كيمياء التناسق في العمل.
- موسيقى الكارزما في المظهر.
- لغز الخلود في التاريخ.
- خريطة النفاذ إلى صناعة المدهش.

ويعدُّ البعضُ الدهشةَ المدخلَ الأفضل لتدريس الفلسفة في التعليم النظامي، حيث تتوفر على عوامل التحفيز الذهني لما يمكن أن يُوصف بأنه ذكاء وجودي (=الذكاء الفلسفي)، باعتباره ضمن الذكاءات المتعددة، ومن هذا الباب يقررون مشروعية تدريس الفلسفة، حيث يجهد لأن يُكمل منظومة الذكاءات المتعددة^(٢)، على أن هذه المسألة تنتظم العديد من الآراء والمداخل والممارسات المتنوعة، من الناحية الكيفية والكمية، نجاعة ورداءة^(٣).

(١) هرش، الدهشة الفلسفية، ص ٥-٧.

(٢) عبد الواحد أولاد الفقيهي، الدهشة في الذكاء الوجودي بين الطفل والفيلسوف، في: الطفل والفلسفة، مجموعة مؤلفين، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٧، ص

٨٤-٨٥.

(٣) انظر مثلاً: محمد الشيخ، تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، مجلة نبين، ع ٢، =

لماذا تجعل القراءة الفلسفية الدهشة حية في عقولنا؟ هذا سؤال جيد ومهم، وسنقاربه بالقول إن تلك القراءة تنجح في ذلك لأنها تُمد العقل بمقومين اثنين، وهما:

١- وعي نقدي بالترتيب أو المؤلف من الأفكار والأعمال والأحداث، بما يجعل العقل قادراً على التنبه لنقاط الضعف والنقص فيها، وفق إطار مرجعي ملائم.

٢- معرفة جيدة بتخوم الإبداع وغير المؤلف والصعوبات البالغة للوصول إلى ذلك، سواء أكان ذلك مثلاً بـ العتاد المفاهيمي أو المنهجي أو الكتابي أو الإبداعي، ويحمل ذلك إقراراً صادقاً بالجهل، ولا يتأتى هذا إلا بتوليد الأسئلة التي تفتح كوة في جدار التقليد، لتكون الكوة حاضنة لمشاعل التجديد والتفكير الخلاق.

الوعي والمعرفة السابقان يهيآن العقل بطريقة جيدة لالتقاط الخارق أو اللافت في قالب فكري، مع تثمينه نفسياً، نظراً لمعرفة العقل حينذاك بحجم الصعوبات والتحديات، مما يدفع باتجاه الاندهاش المتسائل والتعبير عن ذلك بطريقة أو بأخرى.

ما سبق يفيد بأنه يمكن صياغة معادلة للدهشة كما يلي:

= خريف ٢٠١٢، ص ٢٤١-١٥٧؛ محمد سيد فرغلي عبدالرحيم، برنامج في فلسفة العلم لطلاب المرحلة الثانوية في ضوء النظريات الفلسفية المعاصرة لدراسة العلم لتنمية مهارات البحث الفلسفي والميل نحو الفلسفة، دراسات في المناهج وطرق التدريس، ع ٢٠١٣، ١٣؛ ص ٦٥-١٤٧؛ مجموعة مؤلفين، في تدريس الفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: سلسلة ملفات بحثية، ديسمبر ٢٠١٥.

الدهشة = التقدير العقلي للخارق أو اللافت × التثمين النفسي
للخارق أو اللافت

ونلاحظ أننا توسلنا بخاصية الضرب في المعادلة وليس الجمع،
للتأكيد على أهمية توفر المكونين معاً، وأما إذا عُدِم أحدهما، فإنه
ليس ثمة دهشة^(١). ثمة تحفظ نفيس نبهنا إليه ديكرارت حيث يقرر بأن
الاندهاش يمكن أن يكون معطلاً للعقل في حالة تجمد العقل عليه
وحده^(٢)، أي دون تجاوز للحالة الانفعالية العقلية المؤقتة وصولاً لما
بعده وما يمكن أن يصل إلى نوع من التفلسف الجيد. وهذا ما يجعلنا
نعدل المعادلة السابقة، لتعبر عن هذا المعنى، وذلك كما يلي:

الدهشة المنتجة = التقدير العقلي للخارق أو اللافت × التثمين
النفسى للخارق أو اللافت × التفلسف الجيد

وهذا ما يُسلمنا إلى سبب آخر يقنعنا بجدوى القراءة الفلسفية، إذ
بات التفلسفُ مكوناً رئيساً للدهشة المنتجة وتثميناً محورياً لها.

٣. إخصاب التفلسف

أسوأ شيء في القراءة الفلسفية أن تغدو بمثابة العربة التي نُثقلها
بفلسفات فلان وعلان ومقولات هذا وذاك، إذ تكون حينذاك عبئاً
على العقل، ومعوفاً للتفكير الخلاق حيال المعقد والمبهم والمتشابك
والإشكالي في حياتنا وفي حقولنا المعرفية، وقد يكون ضررها
حينذاك أكثر من نفعها. هذه القراءة هي من النوع الذي يملأ الفراغ

(١) وفق ما هو معلوم أننا لو ضربنا شيئاً بالصفر، فالمحصلة النهائية صفر.

(٢) زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص ١٦.

ويسد الثغرات ويوصد الأبواب ويغلق النوافذ، فلا يكاد يُبقي شيئاً
للتجديد والإبداع في النظر والعمل.

٣-١ ماهية التفلسف

ما سبق يعني أن القراءة الفلسفية الجيدة هي تلك التي تُبقي لنا
قدراً من الفراغ والثغرات، وتجعل الأبواب والنوافذ مشرعة أو مواربة،
ليس ذلك فحسب، بل قد تصل إلى وضع تتخلص فيه من قدر من
الاكتناز والامتلاء، لنكون قادرين من ثمَّ على الاقتراب أو الولوج إلى
«فعل التفلسف»، وهو الفعل الذي يمكن تعلمه وفق آراء العديد من
الفلاسفة الكبار ومن بينهم: كانط، ويشاكس هيجل أستاذة، قائلاً:
وكيف يمكن تعلم التفلسف دون تعلم الفلسفة؟

لعل التلميذ أراد أن يجذر لأهمية القراءة الفلسفية في صقل
مهارات التفلسف، وهو رأي جيد على كل حال، إلا أنه يتطلب
تفصيلاً، من جهة القارئ والمقروء؛ إذ ليس صحيحاً أن كل القراء
مفتقرون إلى هذه القراءة لكي يمارسوا نوعاً من التفلسف، حيث تتوفر
عقول بعض القراء النوعيين على قدرات تجريدية تحليلية تركيبية
تمكّنهم -مع باقية من المعارف في حقولهم- من ممارسة التفلسف
بطريقة أو بأخرى. قد يُقال إن هؤلاء القراء في حكم النادر من جهة،
وبأنهم في الغالب قد تعرضوا لقدر من القراءة أو الأدبيات الفلسفية
من جهة ثانية وإن بطريقة غير مباشرة، وهذه ملاحظة وجيهة يصعب
ردّها.

ومن جهة المقروء، لا يمكن الزعم بأن كل مقروء فلسفي يُفضي
بالضرورة إلى تعزيز قدرات التفلسف ومهاراته، وهذا ما يدفع باتجاه

تحديد ملامح أو سمات المقروء الفلسفي الجيد، وهو ما سنتطرق له في فصل قادم. هنالك توصيفات عديدة للتفلسف وفق مقاربات متنوعة، ومن بين التوصيفات الجيدة ما اقترحه حمّو النقاري، حيث يرى بأنه^(١):

سلوك أو سعي يتوخى: ترك آثار، أو إلحاق تعديل على الأشياء في:

- وجودها، أو
- دلالاتها، أو
- اشتغالها.
- على أن يكون هذا التفلسف:
- في سياق خاص،
- وفي زمان خاص،
- حاصلاً من تعلم وتدريب سالفين،
- مُمارساً وفق قواعد وأصول محدّدة ومحدّدة.

على أن التفلسف يتأثر بجملة من العوامل، ومن بينها: مبدأ التفلسف، موضوعه، غايته أو وظيفته، هيئته أو صورته، أدواته ووسائله^(٢).

التوصيف الذي يقترحه النقاري يذهب إلى أن التفلسف يتطلب أحياناً «العدول عن» طرائق تفكير أو نماذج إرشادية أو بارادايماوات أو رؤية كلية حيال العالم، حيث يعدل عن بعض مفاهيمها وأنساقها

(١) حمّو النقاري، روح التفلسف، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧، ص ١١.

(٢) النقاري، روح التفلسف، ص ١٢-١٣.

ونظمها إلى ما يعده المتفلسف «الأدل والأبين والأحكم»، مما يجعل من التفلسف متكناً لـ: (١)

- تعزيز الثقة في العقل والسعي لاستشكال المسائل وفحصها، عبر طرح أسئلة مشروعة حيالها في مجال معرفي محدد وإطار نظري معين، وممارساً للسبر والاستدلال والاستنباط والاستخبار (استخراج الخبر من النص الديني) أو الاعتبار (استخراج العبر) والاجتهاد والبحث المجرد، حتى لو أدى ذلك إلى التشكك في مسائل محتملة، وإعادة تثبيت ضوابط وقواعد تحرره من جهة، وتطلق إبداعه للوصول إلى مقاربات جديدة من جهة ثانية؛ في سياق حضاري يدرك سماته ومتطلباته.

- تقوية النظر بخصوص بناء المفاهيم والتنسيق بينها، بما يتطلبه ذلك من حسن التمثل للمواضيع ووضعياتها وسياقاتها، بعد القيام بما يجب من تجريد كاف يمكن من توليد المفهوم عبر الربط المتقن بين المعنى (الدلالة) واللفظ (الدال)، في سياق يراعي تموضع المفهوم المولّد ضمن عائلته التي ينتمي إليها وشبكات المفاهيم الصديقة أو المتنافسة معه، بما يمهد من انتظام المفاهيم في سياق يعزز بناء النظريات المفسرة للواقع أو الظواهر المبحوثة.

٣-٢ شناعة التفلسف

التوصيف الفارط للتفلسف هو من بين مجموعة كبيرة من التوصيفات الممكنة أو المحتملة لفعل التفلسف، والأدبيات تعج بالعديد منها، مما يعني أننا لا نقر ألبتة حشر التفلسف ضمن إطار

(١) النقاري، روح التفلسف، ص ١٢، ١٧-٣٧.

منهجي ضيق، مربوط بمنظور مفاهيمي بعينه، أو سلسلة من الخطوات المنهجية أو المنطقية الإجرائية، وذلك أن روح التفلسف الرحبة تتأبى على هذا النوع من التعليل المفاهيمي أو التضييق المنهجي، مع الإشارة إلى أن العقلية الفلسفية «المتمنطقة» هي الأمل عادة إلى التوصيفات الصارمة والمقاربات المتجهمة، في منهجها وأسلوبها.

التحليل السابق يبين بجلاء أن التفلسف ليس عملاً ميسراً ولا متاحاً لكل قارئ في الفلسفة ولو كان قارئاً نهماً، حيث يتطلب توفر:

١ - سمات ذهنية. هي باقة سماتية متنوعة، تتضمن المرونة الذهنية، أي: القدرة على تغيير زوايا التفكير والنظر، والطلاقة الذهنية، أي: القدرة على توليد أكبر قدر ممكن من الأفكار والمفاهيم والمقاربات الممكنة، بجانب الأصالة، أي: القدرة على الخلوص إلى أفكار أو مفاهيم أو مقاربات جديدة غير مطروقة من قبل. هذه السمات تتضمن أيضاً القدرات التحليلية والتركيبية والتجريدية، مع قدرات تصورية عالية، بما يمكن من تصوير شبكة العلاقات في نموذج تحليلي أو تفسيري مناسب.

٢ - عتاد منهجي. لا يمكن لأحد أن يتفلسف دونما منهج جيد. والعتاد المنهجي يُقصد به: الأطر المنهجية الحاكمة لطريقة تفكير المتفلسف، من جهة نوع التفكير (استقرائي، استنتاجي، خليط)، ونوع البيانات وطرائق تحليلها (نوعي، كمي، خليط)، ونوع الحجاج (منطقي، فلسفي، علمي، ديني، جمالي، خليط)؛ على أن يكون ذلك ضمن خطاطة

منهجية ثلاثم الموضوع وسياقه ومجاله التداولي؛ وفق ما
تقره الجماعة المعرفية المتخصصة.

٣- **مران عملي.** التفلسف الجيد يستلزم التمرن المكثف على
أنشطته في سياقات معرفية عديدة، مع ضرورة تلقي تغذية
راجعة من قبل خبير أو معلم، والعمل على تقليل نقاط
الضعف وزيادة نقاط القوة، والسعي لتحسين الممارسة
وتجويدها عبر الزمن والقيام بمزيد من الممران. إنه مران
مُنْتَه بتعلم وتفلسف.

٤. **ترقية التفكير**

من شأن القراءة الفلسفية أنها تسعى لإحداث ترقية معتبرة في
تفكير الإنسان ومقارنته للموضوعات والمشاكل والظواهر الداخلة
في دائرة اهتمامه؛ إذ إنها تمرّن الذهن على تجاوز العمليات الذهنية
البسيطة أو الأقل نجاعة. ولكي تتضح معالم محورية في هذه الترقية
الذهنية، سوف نعمد إلى تصنيف المفكرين من جهة طرائق التفكير
وفعاليتهم^(١)، مع إشارات خاطفة إلى بعض أدوار الفلسفة في إحداث
هذه الترقية، ويمكن لكل قارئ أن يوضع نفسه في صنف من هذه
الأصناف، وأن يخطط للحصول على الترقية المنشودة.

٤-١ **الصنف الأول: مفكرو المستوى الأول**

هذا الصنف من المفكرين لا يتوفرون في العادة على قراءات
فلسفية ومنهجية، وقد تنعدم هذه القراءة تماماً. يوجّه هؤلاء المفكرون

(١) عبدالله البريدي، أسرار الهندسة الاجتماعية، الرياض: مجلة العربية، ط١، ٢٠١١،
ص ٢٥٥-٢٦٨.

تفكيرهم مباشرة إلى المشكلة أو القضية محل التفكير، أي: أنهم يستخدمون الدرجة الأولى من التفكير، ويمارسون لوناً من التشخيص العام لتلك المشاكل والظواهر من أجل خلق الوعي بوجودها، وقد يجتهدون لعرضها لعامة الناس بأسلوب أو بآخر، وبعضهم يتعدى أطر التشخيص والعرض السطحي للمشاكل إلى اقتراح بعض الحلول، التي تتسم غالباً بـ الواقعية والبساطة، مع شيء من التفاصيل التي تعين على التطبيق المناسب. نمط تفكيرهم يدفعهم إلى الاهتمام لا بالمشاكل الخطيرة أو القضايا الجوهرية أو الأحداث الحرجة، وإنما بالمشاكل والقضايا والأحداث «الجديدة»، أي: أن المعيار الأساسي لديهم في التصدي للمشاكل والقضايا والأحداث، ليس درجة خطورتها أو أولويتها، وإنما جدتها وربما ظرافتها.

ويعد عموم المثقفين وجملة كتّاب الصحف - خصوصاً الذين يكتبون بشكل يومي - وبعض الأكاديميين من أبرز مفكري المستوى الأول، ودورهم الفكري على درجة من الأهمية، وذلك أنهم ينشطون في ملاحقة المشاكل اليومية ورصدها والتعليق عليها، مما يساعد على بلورة رأي عام ووعي أولي حيالها.

ويرجع سر اتصافهم بالديناميكية الممكنة لهم من التعليق السريع على تلك المشاكل والقضايا والأحداث إلى عدم اشتغالهم بمنهجية علمية وعدم تورطهم بتعقيداتها ومستلزماتها؛ مما يجعلهم يطوفون بكل خفة ورشاقة حول الكثير من المشاكل التي تُمسك بها شبكة ملاحظاتهم التي ينصبونها في شواطئ المجتمع وجنابته. ولكن لخفة حركتهم التشخيصية - والناجمة من تخفّفهم من المنهجية العلمية - نتيجة سلبية واضحة؛ تتمثل في عدم اصطباغ تشخيصاتهم وأطروحاتهم

- عموماً - بدرجة كافية من العمق والشمول، ذلك أنهم غالباً ما يكتبون بقشور القضية، ويسرون فوق سطوحها.

٤-٢ الصنف الثاني: مفكرو المستوى الثاني

القراءة الفلسفية والمنهجية قادرة على ترقية الإنسان إلى هذا الصنف، حيث يجري استخدام الدرجة الثانية من التفكير، حيث يوجه مفكرو هذا المستوى تفكيرهم لا إلى المشكلة ذاتها فحسب، وإنما إلى التفكير في «طريقة التفكير» حيال موضوع أو مشكلة ما^(١)، أي: أنهم يفكرون في منهجية أو طرائق التفكير التي يستخدمونها عند تناولهم للمشاكل وتحليلهم لها.

ومن أبرز مفكري المستوى الثاني: الأكاديميون والباحثون، وتزود القراءة الفلسفية هؤلاء ببعض الأطر المنهجية باعتبارها وسيلة تقود عملية التفكير التي يستخدمونها أثناء تشخيص وتحليل المشكلة وتحديد أسبابها ومن ثم إيجاد الحلول المناسبة لها. وهنا نشير إلى أن بعض هؤلاء المفكرين قد يشتغلون بنقد وتقييم طريقة التفكير التي يستخدمها مفكرو المستوى الأول في تشخيصهم وعرضهم للمشاكل والحلول، وقد يكون الواحد منهم قادراً على إثراء الساحة الفكرية من خلال التعريف بطرائق التفكير وأنماطه وإبراز بعض الأخطاء في التفكير والتحليل ونحو ذلك.

(١) مفكرو المستويين الثاني والثالث يستخدمون ما بات يسمى في الأدبيات بـ Meta-cognition، أي: «ما بعد الذهني»، ويعكس ذلك وعياً عالياً للفرد حيال عملياته الذهنية وأنماط التفكير التي يستخدمها، بحيث يتمكن من التعرف التام والسيطرة عليها، على نحو يمكنه من تطويرها، وتحسين عمليات القراءة وما إلى ذلك من أنشطة ذهنية ومعرفية، انظر: عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٨٨-٩٢.

ومفكرو المستوى الثاني يتصدون لا للمشاكل اليومية، بل للمشاكل ذات الطبيعة الإشكالية التي تميل إلى التعقيد والتشابك، وتتصف بأنها ذات تأثير جوهري أو شبه جوهري على بعض جوانب الحياة، ويدخل في تلك المشاكل الحالات التي تستدعي تطوير الأوضاع الراهنة وتحسين الأداء الفعلي وذلك في المجال الذي يتخصص فيه أولئك المفكرون، ومن الموضوعات التي يتناولها هؤلاء بمثل هذا المنظار: مشكلة التقنية وآثارها راهناً ومستقبلاً. والحقيقة تقضي بأن نقر بأن كفاءة أولئك المفكرين تتفاوت في معالجة تلك المشاكل بأنواعها المختلفة كما تتباين درجة عمقهم والتزامهم بتطبيق المنهجية التي «يدعون» تبنيها «نظرياً» في نصوصهم وأبحاثهم.

وتُنضج القراءة الفلسفية مهارات تصيّد المشاكل والقضايا الجوهرية ذات الخطورة أو الأولوية، ومنها تلك الواقعة ضمن قضايا النهضة والتخلف والرجعية والاستبداد في المجتمع، وغالباً ما تتسم تلك المشاكل والقضايا باستقرار نسبي مع درجة من الإلحاح. واتباع مفكري المستوى الثاني لمنهجية ناجعة في التشخيص والتحليل يمنحهم قدرة كبيرة في التغلب على إغراءات المشاكل الظاهرية واكتشاف دجلها؛ على نحو يجعلهم قادرين على الإمساك بتلابيب المشاكل الحقيقية ومن ثم الاهتمام إلى منافذ الحلول الناجحة لها.

٤-٣ الصنف الثالث: مفكرو المستوى الثالث

يستخدم هؤلاء المفكرون الدرجة الثالثة من التفكير، وذلك بـ «التفكير» في «طريقة التفكير» في «طريقة التفكير» بالمشكلة، أي

أنهم ينشطون في نقد وتقييم طرائق أو منهجية التفكير التي يستخدمونها هم ومفكرو المستوى الثاني عند تعاطيهم مع المشكلة. ومفكرو المستوى الثالث طبقة من المفكرين الذين توفروا على قدرات فلسفية هائلة تمكّنهم من تقييم المناهج المستخدمة، ونقدها فلسفياً وبيان عوارها منطقياً، ليس ذلك فحسب بل وفي تطويرها إجرائياً. ومفكرو المستوى الثالث فئات كثيرة إذ تتنوع ألقابهم وتشابه طريقة تفكيرهم في هذا المجال، فمنهم الفيلسوف والمفكر والأكاديمي والباحث.

ويمتاز مفكرو المستوى الثالث بالقدرة الفائقة على فهم مكونات المعادلة الحرجة في سياق «التفاعل الاجتماعي» من خلال تحديد:

١- الحدث الحرج، أي: القضايا أو المشاكل يجب أن نتصدى لها راهناً، وأيها يسعنا تأجيلها؟

٢- البعد الحرج، ما العامل الأكثر أهمية وتأثيراً؟

٣- الفعل الحرج، ما التصرف الأرشد الذي ينبغي فعله إزاء تلك القضايا والمشاكل؟

٤- المكان الحرج، أين يفضل التحرك أو العمل؟

٥- اللحظة الحرجة، متى يجب إيقاع الحل؟

وهنا قد يتساءل البعض: ما الذي أوصل مفكري المستوى الثالث إلى تلك المرتبة العالية، وما الذي جعلهم يتوفرون على تلك القدرة الهائلة في اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة؟ هنالك العديد من العوامل المسهمة في هذه النتيجة، على أنه يمكن القول بأن أحد هذه العوامل هي القراءة الفلسفية؛ إذ تجهز هذه القراءة الذهن بـ «حساسية عالية» تجاه المشاكل، والحساسية تجاه المشاكل صفة من أهم الصفات العقلية للمبدعين، واكتشافهم السريع للمشاكل يعود لكونهم

يدركون بشكل متعمق «الواقع» و«المفترض»، فإذا رصدوا أي نوع من أنواع «الانحراف» بين الواقع والمفترض فطنوا إلى أن هنالك مشكلة أو خللاً. إن عقولهم مليئة بالأفكار والرؤى، بل معبأة بالأسئلة والإشكاليات، ومشحونة بالتأملات الصادقة والتفاعلات المتواصلة والملاحظات المتراكمة، مما يجعلهم يكتشفون المشاكل قبل غيرهم من جهة، كما أنهم يصطادون بعض المشاكل التي لا يظفر أحد غيرهم بها من جهة ثانية. أمرهم في هذا عجيب وتميزهم في غاية التفرد، فهم أشبه بمن يمتلك «قرون استشعار» تؤثر دون كلل أو ملل إلى مكامن الخلل ومواطن الإشكال وبؤر التخلف والانحطاط والفساد. وهذا ما يجعلهم قادرين على اكتشاف أبعاد أو مكونات المعادلة الحرجة في السياق الاجتماعي أو الثقافي أو الحضاري، مما يسهم في تجنب دفع تكاليف باهظة، ويُعينها على تلمس السبل القاصدة الموصلة للتحضر في ظل ثقافتها وأوضاعها ومزاجها.

ومما يتصف به مفكرو المستوى الثالث أنهم قادرون لا على المحافظة على مستوى الذكاء الجمعي فحسب، بل على زيادة مستوياته أيضاً، بجانب قدرتهم على ممارسة التفكير الاستبصاري، ومن ثم اكتشاف مكونات المعادلة الحرجة، والتي تظفرهم بـ «جواهر القضايا»؛ بعد أن يزيحوا كمية هائلة من التفاصيل غير الهامة (أو غير الحرجة) - والتي قد تتعلق أو يغرق بها غيرهم - ليُلقوا على الجوانب أو السمات الجوهرية «الحرجة» للقضية محل التفكير.

٥. تفتيت التعقيد

بين بساطة وتعقيد، نمضي في حياتنا ونحن نختلف في رؤية قضاياها ومشاكلها، ونتباين في تحديد منعطفاتها ومكوناتها الحرجة،

حيث يميل أكثرنا إلى الاكتفاء بالواضح والبسيط والمباشر، والنفور من المتشابك والمعقد وغير المباشر، حتى لو كان ذلك على حساب عمق الفهم وتكامله. والحقيقة أن القضايا والمشاكل منها المركب ومنها البسيط، وظاهرة التعقيد في القضايا تشير إلى تداخل عوامل كثيرة جداً في القضية من حيث أسبابها واتجاهها وارتباطها بقضايا أخرى، مع صعوبة قياس أثر بعض العوامل، ليس ذلك فحسب بل صعوبة أو استحالة عزل أثر بعض العوامل عن بعض، كما أن ديناميكية القضية وتقلبها في حدود الزمان والمكان يضيف للقضية طبقات من التعقيد ولفائف من الغموض.

هذا من جهة الذات العارفة (الذات)، أما من جهة الذات المعروفة (الموضوع) فيمكن القول بأن درجة تعقد القضايا لا تنبثق من الشيء ذاته فقط، بل قد تتعلق أحياناً بمستوى التعقيد الذي نلصقه نحن بقضية ما، أي أنه ليس تعقيد «نوميني» (كما في تعبير كانط) أو التعقيد في ذاته أو التعقيد في الأعيان، وإنما هو تعقيد متصور فقط في أذهاننا. فمثلاً: عندما نكون أمام قضية معينة ونختار أن نصف أو نعالج تلك القضية بطريقة منهجية وتفصيلية آخذين في الاعتبار سيروية القضية التاريخية وجغرافيتها وأثر الثقافة في بنيتها واتجاهها؛ إن اختيارنا لذلك النهج يعني أننا نميل إلى أن نتعاطى مع الوجه المعقد للقضية، بخلاف لو قررنا وصف القضية بأبسط الأوصاف والاكتفاء بدراسة بعض العوامل، مع تجميد تاريخية القضية أو تهميش جغرافيتها أو تعطيل الجانب الثقافي فيها، فإن ذلك يعني أننا قررنا التعاطي مع الوجه البسيط للقضية. وعلى هذا يمكننا التقرير بأن تصرفنا تجاه تحديد درجة تعقد القضية (المستوى الافتراضي للتعقيد) لا يؤثر على

حقيقة تعقد القضية (المستوى الحقيقي للتعقيد) زيادة ونقصاناً؛ إذ إنها بمنأى عن اتجاهاتنا وتحركاتنا وأفعالنا تجاهها، وهذا يذكرني بوصف لـ سارتر في الكينونة والعدم، حيث يستخدم تعبير: الخارجية اللامبالية^(١)، فالتعقيد له خارجية غير مبالية لمدى فهمنا له.

وبخصوص التعامل مع التعقيد الذي يلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، يختلف الناس في ذلك اختلافاً جلياً، من جراء اختلافهم في أنماط تفكيرهم وشخصياتهم وتنوع تركيبهم الفكرية، وتلعب القراءة الفلسفية دوراً جلياً في هذا الأمر، إذ إنها:

١- تُمرّن ذهنَ القارئ على الاشتباك مع القضايا المعقدة والمتشابكة والغامضة وعقد صداقة معها.

٢- تُدرّب الذهن على كيفية أشكلة الموضوعات والقضايا، بطريقة يحضر عبرها العمق/ العلة/ الأساس.

٣- تُجرّئ الذهن على طرح أسئلة تنقيبية جديدة حيال الأطروحة أو المفهوم المستشكل.

مستوى تأثير عمق القراءة الفلسفية على الأذهان يختلف من وضع إلى آخر، ولعلنا نعيد طرح بعض الأوضاع المحتملة خيال مسألة التعقيد والغموض، في سياق مفكري المستويات الثلاثة^(٢)، مما يعضد الفهم لهذه المستويات، ويفعلها في سياقات ثرية متكاملة متنوعة من جهة ثانية.

(١) جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا ميتي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٠.

(٢) البريدي، أسرار الهندسة الاجتماعية، ص ٢٧٥-٢٨١.

انعدام القراءة الموسعة لعضلة التفكير، من شأنها جعل مفكري المستوى الأول يتضايقون عندما يواجهون نوعاً من التعقيد أو الغموض في القضايا أو المشاكل التي يعالجونها، أي أنهم لا يطبقون - نفسياً وفكرياً - التعامل مع التعقيد والغموض، ويلجئهم ذلك النمط من التعامل إلى سلوك انسحابي؛ يتجسد في إحدى حالتين، فإما تبسيط القضايا والمشاكل المعقدة، وهو الأكثر والأخطر، أو تجاهلها وعدم التطرق لها، وهذا أيضاً له أضراره ومساوئه.

في حالة التعاطي مع تلك القضايا والمشاكل، يكفي أولئك المفكرون عادةً باصطياد بعض البيانات والمعلومات المحدودة، والتي تبرز لهم جزءاً من الصورة، فيتوهمون أنهم قد تمكنوا من الصورة كلها واستوعبوها كاملة، مما قد يجعلهم يتورطون في إصدار حكم - ربما بشكل جازم - على الكل بناء على الجزء في استقراء محدود مثقوب! كما أن بعضهم يوجّه قدراً من التهكم والسخرية لكل من يشير إلى تعقد أو غموض هذه القضية أو تلك، أي أنهم: مُبسّطة مُحقّرة. وفي هذا تسطيح جلي للقضية أو المشكلة التي يتصدون لها، حيث إن نهجهم التبسيطي الذي يسلكونه - إن بوعي منهم أو بغيره - لا يمكنهم من لمس جوهر القضية ولا الوقوف على بواعثها الكبيرة، فهم كمن حام حول طريدة، فأعيتة وخلفته وراء ظهرها، فلما شقّ عليه الوصول إليها رماها بسهم طائش علّه يصيب منها شيئاً، ليرجع إلى قومه بشيء، ولو دم أو ريش. ونستطيع أن نجمل القول في أولئك المفكرين بأنهم لا يستطيعون التعايش مع التعقيد أو التشابك أو الغموض الذي يطبع العصر الراهن بمختلف تجلياته، مما يُفقد

أي قدرة على تفتيت التعقيد، بل إن التعقيد هو الذي يفتت جلدَهم على البحث، ويذيب عمقهم، ليراوحوا مجيئاً وذهاباً من البساطة الساذجة وإليها.

٥-٢ عمق التعقيد: من البساطة إلى التعقيد

يمتاز مفكرو المستوى الثاني بأنهم يتوفرون على قابلية نفسية وفكرية للتعاطي إلى درجة كبيرة مع التعقيد والغموض، وهذه الصفة تُشجعهم على بذل جهود فكرية ضخمة من أجل إذابة التعقيد وإزالة الغموض، ويجمعون من أجل ذلك أكبر قدر ممكن من البيانات والمعلومات بدرجة عالية من الانتظام؛ ليخضعوها لتحليل منهجي؛ على نحو يفرقهم - غالباً - في كم هائل من الفرضيات والاحتمالات والنتائج؛ يفقدون بعدها القدرة على الانفكاك من (قبضة التعقيد)؛ مما يصبغ طروحاتهم ونتائجهم بقدر كبير من التعقيد والغموض، الأمر الذي يقلل من درجة العمق الذي يرجع بها أولئك المفكرون من رحلة البحث والتأمل.

فمثلاً: نجد أن بعض مفكري المستوى الثاني - وخاصة الأكاديميين - يستقصون ويجتهدون في بحث مسألة فيجمعون البيانات ويحللونها ويصلون إلى نتائج ويكتبون نصوصاً، غير أنهم لا يستطيعون - غالباً - لملمة أشتات الحقائق أو كبسلة النتائج التي توصلوا إليها بشكل مكثف من خلال ضغطها في مصطلحات عميقة، مما يضطرك بوصفك قارئاً أن تُجهد نفسك في التنقيب في ثلاثين صفحة أو تزيد؛ جمعاً لأشلاء حقائق أو نتائج متناثرة في نصوصهم.

هذا يعني أنهم يتخلصون من قيود البساطة لكنهم لا ينعقون من

خيوط التعقيد. وحالهم في هذا كحال من رمق طريدة نفيسة، فانبعثت نفسه لاصطيادها؛ فراح يطاردها ويمتني نفسه بها، حتى نال كل منهما من الآخر، فانطرحا على الأرض بعد أن قذف بسهمه صوبها؛ فلا يدري أصابها أم لا؟! غير أن الذي يدريه حقاً أنه تمدد على الأرض، لا يطبق حراكاً ولا تحولاً. من الأسباب التي تفسر لنا هذه السمة لدى أولئك المفكرين أنهم في الغالب لا يتوفرون على قراءات فلسفية أو تفلسفية كافية كماً أو نوعاً، مما يضعف لديهم مهارات التفلسف، فتضمر لديهم روح الاستكشاف النازعة نحو توحيد المشتت ولملمة المتفرق.

٥-٣ عمق البساطة: تفتت التعقيد

هذا النوع من العمق يجسده بدقة مثل غيني مفاده: جمال السفر كامن في العودة منه. القراءة الفلسفية الممتدة التراكمية تُمد مفكري المستوى الثالث بقدرة عالية في التعامل مع التشابك والغموض، ليس ذلك فحسب، بل ينجذبون إلى الانغماس في التعقيد والاقتيات على الإبهام أيضاً، وهم يعالجون القضايا والمشاكل المحورية المعقدة؛ فيجدون لذة كبيرة في هضم المعقد ثم إعادة تفتيته إلى مكوناته الأساسية، ويعود ذلك إلى قدرتهم الفائقة على إزاحة البيانات والتفاصيل غير الهامة أو غير الحرجة؛ ليبقوا على البيانات والتفاصيل الحرجة فقط، وهذا يمنحهم قدرة على المضي قدماً في أغوار التعقيد ليصلوا إلى أعلى درجة ممكنة من العمق.

وبعد أن يظفروا بالأكثر أهمية «الجوهر»، لا يبقون داخل أحشاء التعقيد، بل يخرجون منه إلى السطح وهم يحملون العمق البسيط، ثم

يحيلونه أو يكبسّلونه بتفكيرهم الخلاق وقدراتهم الابتكارية إلى: مصطلحات عميقة تنضاف إلى أدوات التفكير المتاحة؛ أو يبنون نموذجاً تفسيرياً أو نظرية تتسم بالعمق النظري والبساطة في بنائها وإطارها المفاهيمي وربما الإجرائي أيضاً. إن حالهم كحال من تقع عينه على طريدته التي يهاوها، فيجيش نفسه، ويمتطي صهوة جواده، ويرقبها عن كثب حين تسير وحين تستريح وحين تغفو، ليعرف أين ومتى يطرها بالسهم من كنانته الممثلة؛ فيرجع بالصيد وهو موفور النفس مستجمع القوى، قادر على تهيتها وطهيها وتقديمها شهية طيبة. هذا يعني أن أولئك المفكرين يتجاوزون تخوم البساطة إلى أعماق التعقيد، ليعودوا مرة أخرى منها إلى البساطة، ولكنها بساطة عمق هذه المرة لا بساطة سطحية، وهي لعمرى أعمق أنواع العمق.

وتحقق أكبر قدر ممكن من البساطة العميقة لمفكري المستوى الثالث يتناسب طردياً مع قدرتهم وبراعتهم على اصطيادهم الحقائق. ذلك أن الحقائق هي أبسط شيء في الوجود، وإنما التعقيد ينبع من تفسيراتنا واجتهاداتنا التي نحاول عبرها أن نمسك بتلابيب الحقائق، فمثلاً في الفلسفة، كُتب كثيراً عن العقل أو التفكير الجمعي، وكيف يتشكل ويتغير ويتطور، في ظل اختلافات كثيرة في المقاربات حول ذلك، والحقيقة (في ذاتها) كامنة في كلمة واحدة أو في بضع كلمات، تُوقفنا على الأسباب الحقيقية لتشكله وتغيره وتطوره، إيجاباً وسلباً.

وقدرة مفكري المستوى الثالث على الظفر بالعمق البسيط، تضفي على طروحاتهم قدراً كبيراً من الكارزما، التي تُغري الكثيرين لتبني مصطلحاتهم ونماذجهم ونظرياتهم. وبساطة العمق هذه تقتضيها الحياة المعاصرة التي تكذّرت بالتعقيد - من جراء عوامل كثيرة لا

يسعنا بسطها الآن -، وهذا التكدير يفسر سر مطالبتنا للدخول في رحم التعقيد ووجوب تحمّل معاناة تفتيته؛ بحثاً عن جواهر القضايا وبواعث المشاكل الكبرى؛ لنترجع من ثم ونحن نحملُ البساطة العميقة^(١). هذا قدرنا الذي أرى أن نواجهه بجسارة نفسية وأن نحشد له طاقتنا الفكرية من أجل تفتيت التعقيد الذي يحيط بنا من كل جانب، وهذه المسألة بحاجة إلى من ينبّه على خطورتها ويكشف ماهيتها وأسبابها، فضلاً عن تلمس سبل الخروج من إشكالياتها وآثارها على فعاليتنا الفكرية والتنموية، وهذه الإشكالية ستستمر حتى نستعيد القدرة الكاملة على إعادة تركيب حياتنا بشكلها الصحيح في ميادين الروح والفكر والعلم والبحث والجمال والفن؛ نعيدها بناءً بعيداً عن كل: ما يعكّر صفوها، ويشوّه بهاءها، ويزيل دفتها، ويغتال تلقائيتها. وهذه القضية تحتاج إلى بسط أكثر، غير أنه ليس هذا مقامه، ولعل القراءة الفلسفية الجيدة المخططة إحدى الوسائل الفعالة في هذا السبيل.

(١) إرجاع الحياة إلى الفطرة هو السبيل القاصد في هذا الشأن. ولقد تجلّى ذلك واضحاً في النموذج التيمي، حيث يتسم بكونه مفطراً للعقل والفلسفة والعلم والتفكير والتدين. للمزيد، انظر: البريدي، ابن تيمية فيسلف الفطرة.

الفصل السادس: ماذا نقرأ في الفلسفة؟

الفصل السادس، ماذا نقرأ في الفلسفة؟

استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها!

قول عربي مأثور

الشعب مسيرٌ بأمواته أكثر مما بأحيائه، وبالأموات وحدهم يقوم العرق، والأموات في القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا، ومن ثم جميع عوامل سيرنا .. ونحن نحمل خطايا الأموات ونقتطف ثمره فضائلهم.

غوستاف لوبون

السؤال حول ماذا نقرأ مطروح حيال كل المصادر والحقول والتخصصات المعرفية دون استثناء، ولعل مشروعيته تزداد إزاء حقل كالفلسفة، وذلك لعدة أسباب، من بينها: كونه حقلاً ضخماً متشعباً نامياً من حيث أدبياته ومناهجه ومدارسه وأساليبه ومعاجمه ومفاهيمه ومجالاته وموضوعاته، فضلاً عن كونه مصدراً معرفياً قديماً يحوي فلسفات تعود لحضارات مختلفة وأديان متباينة. وأحسب أن الفصول الماضية أثبتت شيئاً من تلك المشروعية من وجوه عدة.

التوصيف السابق للفلسفة يفسر أسرار كون القارئ في الفلسفة -حتى المتوسط وربما المتقدم أحياناً- يشعر بدوار القراءة، إذ يجد نفسه في ما يُشبه البحر المتجهم المتلاطم، وقد يراه مُلتهماً لكل من

يشق عُبابه، وبخاصة أننا لم نوفق في عالمنا العربي في تجويد عملنا في الترجمة من الأدبيات الغربية، إذ راح بعض المترجمين وبعض دور النشر يترجمون كل ما هب في الفلسفة ودب في التفلسف، فتضاعف الشعور بالتيه، وربما فقدان البوصلة لدى جملة من القراء في الفلسفة، وبالأخص لدى القراء الذين لا يمتلكون رؤية ولا منهجاً ولا مشروعاً فكرياً يجهدون لإحكام بنائه.

ما سبق يجعلنا نحبر جواباً مستقصياً لأبعاد ذلك السؤال الكبير، مبتدئين بسؤال كبير هو الآخر، وهو من لوازمه، ومتناولين جملة من المحاور الكاشفة عن أهم الأبعاد والمسائل.

١. من يجيب عن ماذا نقراً فلسفياً؟

هذه المرة سيكون الجواب مباشراً: القارئ هو مَنْ يمتلك الحق في تقرير ماذا يقرأ. ولكن كيف له أن يمتلك هذا الحق؟ ليس ثمة حق نمتلكه دون مسوغات تبرر ذلك الامتلاك وتجعله مشروعاً من جهة ثانية ومؤيداً من جهة ثالثة. ومن أهم المسوغات في ذلك، قدرة القارئ على بلورة ضوابط للنص «الجيد» الذي يستحق أن يُقرأ. جوابنا السابق في حقيقته إذن ليس مباشراً، وليس ثمة لنا مندوحة عن أشكale رشيقة لهذه المسألة، بما يستجيب لأبعادها العميقة.

١-١ ضوابط النص الجيد المقروء

حسناً، لنشرع في أشكale مسألة الضوابط عبر مواجهة هذا السؤال: ما ضوابط النصوص الجيدة المستحقة للقراءة؟ في هذه المسألة ثمة آراء اجتهادية متعددة، تتفق في جانب وتختلف في جوانب أخرى، ولعل الجانب المجمع عليه في ذلك هو «تحصيل فائدة»، ويصور

الشاعر العباسي علي بن الجهم لحظة الاحتفاء بنص يحقق له فائدة معتبرة، قائلاً: «إذا استحسنت الكتاب واستجدته، ورجوتُ منه الفائدة ورأيتُ ذلك فيه - فلو تراني وأنا ساعة بعد ساعة أنظرُ كم بقي من ورقه مخافةً استفادته، وانقطاع المادة من قلبي، وإن كان المصحفُ عظيمَ الحجم كثير الورق، كثير العدد - فقد تَمَّ عيشي وكَمُلَ سروري»^(١).

ثمة آراء لكبار القراء حول النص الجيد في تراثنا العربي الإسلامي، ولعلنا نورد شطراً منها. لنقصد ابتداءً من كان يكتري دكاكين الوراقين لبيثَ فيها، مُضياً الوقت كله في قراءة متواصلة، وهو القارئ الكبير الجاحظ، الذي حين رآنا عدل من جلسته، وأصلح عمامته، وابتسم متحدثاً عن النصوص النفيسة، إلى أن يقول هي تلك: «التي تزيد في العقل وتشحذه، وتداويه وتصلحه، وتهذبه. وتنفي الخبث عنه. وتفيدك العلم. وتصادق بينك وبين الحجة، وتعودك الأخذ بالثقة. وتجلب الحال، وتكسب المال»^(٢). وفي تراثنا العربي الحديث، نقف عند اقتراح شهير لـ مصطفى صادق الرافعي حيال النص الذي يستحق القراءة، حيث يقرر بأنه هو ذلك المتصف بواحد من الآتي: تنمية القريحة، توسيع الفكر، تقوية الابتكار. وفي التراث الغربي، نجد آراء عديدة أيضاً، ومن ذلك ما ذهب إليه باسكال، حيث خلص إلى أن النص الجيد هو ذلك الذي تعتقد أنه يسعك أن تكتب مثله. وأما فيبر فيعتقد أن النص الذي لا يصلح لقراءتين، فإنه لا يصلح لقراءة واحدة!

(١) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤ هـ، مع ١،

ص ٤٠.

(٢) الجاحظ، الحيوان، مع ١، ص ٦٧.

وثمة آراء متنوعة لقراء عرب وغربيين حيال ضوابط النص الجيد،
من قبيل أنه:

- ١- الحاضر نفعه، المأمون ضرره،
- ٢- روضة وحفلة وجمهرة من أصحاب الرأي،
- ٣- ما يجعلك تتخاطب مع عقول مختلفة،
- ٤- ما يكون في تناول القارئ.

هذه باقية من الضوابط التي اقترحها قراء كبار متنوعون، فإن لم تقتنع بها، فشيّد لك ضوابط ترتضيها، فنحن لسنا بصدد إلزامك بهذا الضابط أو ذاك، وغاية ما نراه ضرورياً هو أن يهديك الضابط لنصوص تستحق فعلاً أن تُقرأ وأن تحقق فائدة معتبرة لك في حاضرك ومستقبلك. ولن نقول تلك الفائدة التي توسّع عقلك، وتشيد البناء الحجاجي لديك، وتنمي مرونتك الذهنية وسبل النظر، وتجود مقارباتك للمسائل بعد أشكلتها بطرق مُمنهجة مُعمّقة، وتحسّن أسلوبك، فتستحق بذلك أن تُقرأ أكثر من مرة، لن نقول ذلك أو ما يشابهه، حتى لا نتهمنا بأننا قد عدنا إلى تسويق بعض الضوابط السابقة، وإن فهمت أن ذلك يعد نوعاً من التأكيد على أهميتها، فهو فهم دقيق لا ندفعه.

وفي العموم، حذارٍ من عدم بلورة ضوابط كافية للقراءة، حيث يؤسس حينها القارئ لنوع من الفوضى القرائية، أو الشرعة للدخول في مشاريع قرائية فاشلة ومكبدة لخسائر فادحة، أو التورط في لون من القراءة الشكلاية كما نجدها -على سبيل المثال- في تحذير بعضهم من ظاهرة قراءة كتب معينة، لا لسبب أو لضابط محدد، وإنما لمجرد كونها لهذا المؤلف أو لهذا الناشر، مشبهاً إياهم بمن يشتري ثياباً لا

تناسبه، وما حمله على ذلك شيء سوى أنها محوكة من قبل ماركة معروفة!

معالجتنا الفارطة اعتنت بالضوابط العامة للقراءة الجادة في أي مجال معرفي، فماذا عن القراءة الفلسفية على وجه التحديد؟ وماذا عن ضوابطها؟ هذا ما نعالجه في المحور الموالي.

١-٢ ضوابط النص الفلسفي المقروء

لا أحسب أنه مقبول أن نكتفي بصبغ القراءة الفلسفية بألوان القراءة العامة من كل وجه من الوجوه، مما يعني عدم الاكتفاء بالضوابط العامة التي أشرنا إلى طرف منها، مع الاستفادة من طابعها التوجيهي العام. وهذا التوجه أو الحكم ليس حصراً على القراءة الفلسفية؛ إذ يحق لكل قراءة متخصصة كالقراءة الأدبية أو القراءة الدينية أن تصنع لها ضوابط تُلَمُّ بها هواملها، وتحقق عبرها مراميها الخاصة. هذا يعني أننا نقر مبدأ عمومية الضوابط وخصوصيتها في الوقت ذاته، فثمة ضوابط عامة للقراءة الجادة بعموم، وثمة ضوابط تخص كل نوع من القراءة، وبهذا نحقق التوازن بالحفاظ على عمومية الكل وخصوصية الأجزاء.

الأدبيات الفلسفية متنوعة متضخمة متشعبة لدرجة التشظي وإصابة القارئ بدوار الاختيار، فماذا نقرأ فلسفياً؟ قد يكون ناجعاً أن تجيب عن سؤال بسؤال. لنجرب هذه التقنية في التحليل والمقاربة. ما النصوص الفلسفية التي تحقق أهدافي المرجوة من القراءة الفلسفية؟ هذا السؤال، يجرنا إلى سؤال ثالث: ما أهدافي المرجوة، هل هي واضحة ومبلورة بشكل دقيق مقنع؟ هذه الأسئلة تقرب لنا قدرًا من الإجابة.

قدر آخر من الإجابة تتضح معالمه في استبطان طبيعة الفلسفة ذاتها، وتعريفها ووظائفها ومجالاتها؛ إذ إن هذا الإطار يعمل كما لو كان حداً مائزاً بين القراءة الفلسفية والقراءات الأخرى. لنضرب أمثلة عملية تمكّننا من تصنيع بعض الضوابط الخاصة للقراءة الفلسفية، وللقارئ أن ينسج على منوالها عشرات الأمثلة التطبيقية الأخرى.

الفلسفة في طبيعتها تقتضي التعامل مع الكلي المتعالي في قالب يتضمن أشكلاً كافية للموضوع المفكّر به، فيرتحل النص الفلسفي عابراً للزمان والمكان، ولا ينصب خيمته في مضارب الجزئي ومراعي الراهن وكلاً بادي الرأي، مع اشتباكه مع المشكل المستقبلي، بمقابض المطلق المتجاوز الإشكالي. وهذا ما يذكرنا بتوصيف أحدهم للنص الجيد، حيث وصفه بأنه الممر المؤدي إلى فوق. جانب الاستشكال في القراءة الفلسفية، يدفع باتجاه قراءة النص الفلسفي الذي من شأنه^(١):

- ١ - استشكال المفهوم وفحصه وتمثله.
 - ٢ - استشكال التعريف وفحصه وتمثله.
 - ٣ - استشكال المنهج وفحصه وتمثله.
 - ٤ - استشكال الاستدلال وفحصه وتمثله.
 - ٥ - استشكال النموذج/ النظرية وفحصه وتمثله.
- بعد تحليلنا لطبيعة الفلسفة من هذا الوجه، هل نقول بأن هذه الطبيعة نفحتنا ضابطاً جيداً للقراءة الفلسفية؟
- من طبيعة الفلسفة أنها تبحث «في أسس البناء هنا وهناك، مقارنة

(١) انظر: النقاري، روح التفلسف، ص ٦١-٦٢.

وكاشفة عن الخلفيات والمقاصد من النسيج المفهومي برمته من أجل النقد^(١)، وعليه فإن الفلسفة في كثير من اشتغالاتها تمارس نوعاً من التقويم الصارم للمفاهيم والمناهج والنماذج والأفكار والمقاربات بشقيه الإيجابي والسلبي، فهي تهزّ الثابت هزاً قوياً، وكأنه تقول: وحده القوي ما يستحق أن يثبت في عقولنا وأرواحنا. وهذا ما يجعلنا نستدعي ذلك التوصيف للنصّ الجيد الذاهب إلى أنه الذي يصنع خطراً على أنساق بعينها، ولتكن الأنساق المتضعضة أو المضللة، عله بذلك يقتلعها أو يُضعفها.

وفي هذا السبيل، ثمن من يقرر بأن القراءة الفلسفية الجيدة هي مسؤولة عن مواجهة هالة التعظيم للفلسفة ذاتها، والحد من الآثار المدمرة للدعاوي المضللة التي يمارسها بعض المتفلسفة لفرض أي فكرة أو ادعاء مكانة أكبر مما ينبغي للمعرفة الفلسفية بما يقودنا بوجه أو بآخر إلى فرضية استبدادية الفلسفة، ولو كان ذلك الادعاء بقلب خالٍ من الأشكلة والبرهنة المقنعة، ويذهب إلى أن «الفلسفة الشائعة والغالبة لا تصلح في معظم الأحيان، إلا لتكون موضوعاً للسخرية»، أي ممارسة التضليل باسم الفلسفة^(٢). هل يسعنا أن نعد ذلك ضابطاً آخر للقراءة الفلسفية؟

لنأخذ مثلاً عملياً آخر، وليكن هذه المرة نابعاً من وظيفة الفلسفة. لنفترض أننا ميالون إلى أن وظيفتها الرئيسة كامنة في تغيير الوضع السيء بطريقة أو بأخرى، أو الاقتراب من المثال المنشود بطريقة

(١) البُعزاتي، خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة، ص ٨٦.

(٢) عبد الجليل الكور، التفلسف تحطيماً لأصنام التضليل، بيروت: المؤسسة العربية

للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠٢٠، ص ١٣-١٤.

ناجعة، إذ ثمة من يرى - طه عبد الرحمن - بأن وظيفة الفيلسوف منصبة على الاهتمام بما ينبغي على الواقع أن يكون عبر تفعيل ما يسمى بـ العقلانية المؤيدة، المؤيدة بقينية نفع قيمها (أو مقاصدها) ونجاعة وسائلها، مُستنتجة من النصوص الدينية المؤسسة، بخلاف السياسي المشتبك مع الواقع بتشخيصاته وتعقيداته بنزعة برغماتية صرفة^(١)، ويختلف أيضاً عن السوسيولوجي القابض على الأنساق الاجتماعية الواقعية بحثاً عن تفسير لها، ونحو ذلك من الاشتغالات العلمية وغيرها. هذا ينتج لنا ضابطاً من طينة أخرى، وهذه الطينة تبني لنا فخار النص الفلسفي في قالب: يحرك كوامن النفوس، ويُنطق الضمير، ويوقظ العدالة، وهذا توصيف مقترح للنص الجيد. هل نقر هذا الضابط للقراءة الفلسفية؟

وفي كراسة وظائف الفلسفة، ثمة من يشدد على أهمية أن تكون الفلسفة باعثة في جوهرها على تحصيل السعادة والطمأنينة، ونائية بالنفس عن المعارك الجوانية الضارية؛ خوفاً وقلقاً وتوتراً وارتباباً، وذلك أنه بحضور السعادة يكون لدينا كل شيء، وبغيابها نفعل أي شيء لتحصيلها، كما في العبارة الشهيرة لـ أبيقور. هذه الوظيفة تقترح لنا ضابطاً محتملاً للقراءة الفلسفية، فهل يمكن اعتبار ذلك شرطاً أو ضمن شروط النص الفلسفي المرشح للقراءة؟

بعض الضوابط يستلزم ضمناً ضوابط فرعية، تقتضيها طبيعة الضوابط الرئيسية. مثلاً: ضابط تحصيل السعادة والطمأنينة والسكينة

(١) عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ص ٤٨-٤٩، ويفرق المؤلف بين تلك العقلانية، ونوعين آخرين: العقلانية المجردة (لا يقين فيها البتة)، والعقلانية المسددة (ثمة يقين فقط في نفع القيم).

لا يعمل بشكل جيد دون أن نضمّنه ضابطاً فرعياً، يتعلق بسلامة النص الفلسفي المقروء من التشويش التزق غير الممنهج حيال الثوابت الدينية التي يؤمن بها الإنسان، ويعلدها ضمن الحقائق المركونة في خانة المسلّمات، وذلك أن النص المشوّش يجلب توتراً وارتياباً يُشاكِسان الطمأنينة ويقضّان مضجعها، وبخاصة لمن يفتقد الدربة الكافية على التعامل مع ذلك التشويش بطريقة منهجية معمقة.

هذا الضبط من شأنه المؤاخاة التامة بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، على أن الفكر العربي الإسلامي يضمن دون مواربة الهيمنة للمعرفة الدينية، لكونها تبني على برهانية مصدرية (=مصدرها رباني)، بخلاف المعرفة الفلسفية التي تتوكأ على برهانية مضمونية (=مصدرها عقلي)، فالأولى -عند التحقيق- أعلى رتبة من كل وجه، ومن ذلك: الصحة والحق والحكمة والشمول والتكامل والمصلحة والتوازن، مع التأكيد على أن المعرفة الدينية محشوة بالأبعاد العقلية التي تلائم بنية المعرفة الدينية وغرضها، على أنها تتضمن أحياناً معارف دينية قد تغيب أو تخفي الجانب العقلي «المدرّك»، وذلك لتفعيل المكون الإيماني «الغيبي»، القائم في حقيقته على مبدأ الاستسلام التام لله، والتسليم بالحقائق والأوامر الدينية كلها، في جوانب العقائد والتشريعات، وهذا هو جوهر الإيمان، وهو جوهر العقل أيضاً، حيث يجري تشغيله في ما يطيقه من الموضوعات والظواهر، في قوالب تعود عليه بالنفع، حاضراً ومستقبلاً.

٢. تراثية النص الفلسفي وحدانيته

من المسائل التي قد تعنُّ للقارئ في النصوص الفلسفية ما يتعلق بمسألة التراث والحدّات، فهل يُقبلُ القارئُ على النصوص الفلسفية

التراثية أم يركز على الحداثية منها؟ هذه المسألة تقربنا من قضية الضوابط من زاوية أو أخرى، وقد عولجت هذه المسألة في الأدبيات العربية المعاصرة في سياقات تأرجحت بين معالجات منهجية رصينة ومعالجات عشوائية مؤدلجة. سعيًا في هذه المعالجة سيكون من أجل القبض على الأبعاد المحورية التي تُسهم في الإجابة عن سؤالنا الرئيس في هذا الفصل: ماذا نقرأ فلسفياً؟

٢-١ تاريخ ميلاد النص

مقاربات الأدباء شهية بهية، وهذا ما يدفعنا لاستجلاب صورة بديعة رسمها إبراهيم المازني حيال النص الجديد من جهة عمره أو تاريخ ميلاده، حيث شبهه بالطعام الذي لم يألفه الإنسان، فلم يختبر مذاقه ولا فوائده ولا تبعاته، وذلك أن «جهله به حقيق أن يكون مدعاة للتهيب، فتراه يود لو سمع من إنسان كيف طعمه؟ وما هو؟ ومن أي شيء رُكِّب؟ .. كذلك أراني مع الكتب الجديدة: أخشى التفتية، وأخاف إضاعة الوقت، فيما لا طائل تحته، ولا محصول وراءه، أو فيما هو شر من ذلك..». ثم يستدرك المازني قائلاً: «ولا يتعجل القارئ، فيحسب أنني أكبرُ القديمَ لأنه قديم، وأمقُّ الجديدَ لأنه جديد. فما لهذا محل في نظري»^(١).

تشبيه المازني يُلْمَح إلى داء تورط فيه البعض في سياقنا الفكري المعاصر -بمن فيهم أكاديميون- وهو ما يمكن وصفه بموضنة القراءة، حيث يتفاخر القارئ بأنه يقرأ نصاً عصرياً ساخناً، للتو خرج

(١) إبراهيم المازني، حصاد الهشيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٢١١-٢١٢.

من أفران المطابع. ولم تسلم من ذلك المجلات المحكّمة والبرامج التعليمية الجامعية، إذ باتت تتضايق مما تسميه بـ المراجع القديمة، مطالبة بقائمة من المراجع حديثة الميلاد، حتى لو كان التليد تأسيسياً عميقاً، والوليد قصاً ولصقاً! على كل، هذا الداء يُعالج بتفاصيل مناسبة في سياق أدواء المجتمع المعرفي، وهو خارج عن نطاق اهتمامنا، مما يجعلنا نكتفي بهذه الومضة.

الصورة الإجمالية التي رسمها المازني تجسد بدقة موقفنا حيال هذه المسألة، حيث نقرر بأن نجاعة النص كامنة في مضمونه لا في تاريخ ميلاده، ويُستثنى من ذلك الحقول المعرفية التي تتأثر بالجانب التاريخي للنص؛ لأن طبيعتها ومنهجيتها تقتضيان ذلك مثل: اللغة وعلوم التفسير والحديث والفقه والعقيدة والتاريخ ونحوها، على أن هذه العلوم تتفاوت في أبعاد تاريخانية النص واشتراطاتها العلمية والمنهجية، وذلك وفقاً لطبيعة كل علم ومنهجية وأهدافه المتوخاة.

هذا من جهة عموم النصوص في المجالات المعرفية المختلفة. هل ينطبق التوصيف السابق على النص الفلسفي على وجه التحديد؟ نعم، فلا أراه خارجاً عن هذا التوصيف، إذ لا شيء خاصاً به يجعله في حلٍّ منه. وفي هذا تحييد لعمر النص الفلسفي، فهو ليس معياراً للحكم على نجاعته من جهة، ولا ضابطاً لاختياره أو عدم اختياره من جهة ثانية.

بل يمكن القول إن برهانية الفلسفة وتراكميتها تقتضيان بالضرورة المنهجية الحياد التام بخصوص عمر النص أو تاريخه، وذلك أن الفلسفة:

١- تتأسس على برهانية مضمونية، أي: أن البرهان نابع من مضمون النص لا من تاريخه.

٢- تتراكم وفق قوالب أفقية غير تجاوزية، وهنا نستدعي مرة أخرى باسكال بقولته فائقة الدقة: القدامى هم أكثر شباباً منا، على أن ثمة من يقرر بأن إفلاساً أصاب «التاريخ الطويل للكراسة الفلسفية الطافحة بتفسيرات ممثلة، وإجابات مكتملة»^(١)، إلا أن مثل هذا الرأي لا يعبر عن التيار الرئيس في الأدبيات الفلسفية.

٢-٢ أدلجة ضد فلسفتنا المعمّرة!

يصعب أن يقف أحد من المتخصصين الرصان في الفلسفة ضد مبدأ حيادية عمر النص وفق ما خلصنا إليه، حيث إنه مبني على طبيعة الفلسفة ومناهجها كما أسلفنا القول في ذلك. بيد أن ثمة إشكالاً من جهة تطبيق هذا المبدأ في الأدبيات الفلسفية العربية المعاصرة، حيث نشهد تناقضاً عجيباً؛ إذ لا يتحرج البعض ألبتة بقبول النصوص المعمّرة للآخر ولو كانت ضمن خزائنه الدينية أو الميثولوجية (=سلفية فلسفية للآخر)، في حين يعارض بصلف ونزق استدعاء نصوص دينية أو نصوص فلسفية تراثية في أدبياتنا العربية الإسلامية.

الجانب السلبي في هذا، لا يتجسد فقط في اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، بل في عدم القدرة على البرهنة على صحة ما نتوجه إليه من مواقف فلسفية، ويدخل في ذلك افتقاد القدرة على تسوية التناقض في التعامل مع النصوص السلفية للآخر والنصوص السلفية للأنا،

(١) نديم نجدي، قيامة الفلسفة، بيروت: الفارابي، ط١، ٢٠١٧، ص ٣١.

حيث الكيلُ بمكيالين، إذ المنطق يقضي بقبولهما معاً أو ردهما معاً؛ إذ إنهما سلفيتان من حيث الزمان، وإن قيل إن الشأن بالمضمون وحده، فيقال لهم: هل تفحصتم مضامين نصوصنا وعقلموها جيداً، حتى تصدروا مثل هذا الحكم الجزافي المعمم؟

هل يعني ذلك أن ثمة أدلجة دوغمائية وراء هذا الموقف المتناقض؟ في الحقيقة، لا أجد تفسيراً غير هذا، وقد يندرج بعضهم في عداد من أسميهم بـ المثقفين الكارهين ذواتهم، وهم أولئك الذين يخجلون لكونهم عرباً/ مسلمين أو هكذا يبدو من متطرفيهم، إذ يعجز الواحد منهم عن ذكر لو ميزة أو فضيلة واحدة لبني جنسهم من العرب والمسلمين، وإخفاقهم هذا ليس متصنعاً في بعض الأحيان، بل هو إخفاق حقيقي، إخفاق معرفي سيكولوجي، فهم يخفقون من جراء وجود آلة كبح سيكولوجية في جهازهم المعرفي، تعمل على طرد كل معرفة إيجابية عن الذات، تثبتي تلك الآلة المشؤومة السلبي والسيئ والكريه، بمقاربة لا منهجية. لقد عدموا مجرد القدرة على احترام الذات، بعد أن أعدموا الذات بدم بارد في ساحة النقد «الصارم» - توهموا - وما علموا أنهم إنما يقترفون نقداً مميتاً^(١).

وقد لا يكون بعضهم ضمن المثقفين الكارهين ذواتهم، وإنما ينسلك ضمن غير المعتدين بذواتهم أو لنقل الفاقدين لـ الأنفة الثقافية أو شيء من هذا القبيل (سنفصل القول حول هذه الأنفة في الفصل الأخير). المثقف غير المعتد بذاته قد يعد وليمة فاخرة للفلاسفة المصريين والهنود والفرس واليونانيين في نصوص

(١) عبدالله البريدي، المثقفون الكارهون ذواتهم، جريدة الجزيرة السعودية، ٢٣-٨-٢٠٠٥، وما بعدها من مقالات في سلسلة بلغت أربع مقالات.

يدمغها بـ تعالي الفلسفة وكونيتها، في حين يعارض دعوة نصوص تراثية على فنجان مقالة أو محاضرة، فضلاً عن مائدة بحث أو كتاب! لا طائل وراء تتبع الأطروحات المؤدلجة في هذه المسألة وفي غيرها، حيث تخرج عن سياقنا البرهاني، بل هي تعجز عن مجرد الوصول إلى السياق الجدلي، إذ هي دونه، منوِّخة أطاريحها في مضارب الخطابة التزيّقة الشكسية.

وفي سياق تحليلنا لهذه الظاهرة، نشير إلى أن المثقف غير المعتد لا يأخذ في الاعتبار - كما يقول طه عبدالرحمن - حقيقة أنه «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وأن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكّمة في حاضرننا ومستشفرة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرننا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا. وليس كثرة الأعمال المشغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً»^(١).

(١) طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ١٩. يدعو طه إلى تقويم التراث بـ منهجية مأصولة لا منقولة، أي بمنهجية مستمدة من داخل التراث نفسه، لا مفروضة عليه. انظر مثلاً: عبدالرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ص ٢٧.

٣. مسارات للقراءة الفلسفية

لعل في المحاور السابقة إضاءة على بعض الزوايا التي كانت معتمدة إزاء القراءة الفلسفية، وقد يكون بعضها ما يزال فيه شيء من العتمة أو التشوش. ربما يزول أو يخف ذلك، إن نحن عالجتنا جوانب من هذه القراءة في قوالب تربط بعض الأجزاء السابقة في إطار أكثر تكاملية من جهة، وأكثر عملية من جهة ثانية، وهو ما نتصدى له في هذين المحورين.

٣-١ ثلاثية القراءة الفلسفية، تنظيراً

سيكون من المفيد عملياً تعيين أهم المحددات في اختيار النص الفلسفي المقروء. ولكي يكون الحديث مركزاً، فسنجعل القراءة الفلسفية بمثابة الكرسي القائم على ثلاثة أقدام:

١ - غاية القارئ. الغاية هي كلُّ، يعبر عن المقصد النهائي المراد الوصول إليه، مما يعني انتظامها لأجزاء متعددة، وهي الأهداف الفرعية. تعد الغاية بمثابة الإطار الحاكم الأول للقراءة الفلسفية وغيرها من القراءات؛ إذ إنها تلهم القارئ من جهة ما يجب عمله للوفاء بمتطلبات تحقيق هذا الهدف أو ذاك للقراءة الفلسفية. تعمل الغاية كما لو كانت بطارية تشحن الروح بطاقة عجيبة للقراءة، في الوقت الذي تمد فيه العقل بالعديد من المحددات النافعة في اختيار الحقول الفلسفية الفرعية المحققة للغاية المنشودة، مما يُيسر عملية اختيار النصوص الفلسفية الملائمة.

٢- تخصص القارئ. التخصص هو جانب يكمل الغاية ويشمرها، من جهة كونه عاملاً معيناً على تلمس ما يناسب وما لا يناسب من الحقول الفلسفية الفرعية في إكمال للمهمة التي تضطلع بها الغاية في هذا السبيل، وذلك أن التخصص يُسهم في صناعة ذهنية القارئ، وفي تحديد ميوله وقدراته وذخائره التحليلية والمنهجية والتفلسفية. هذان الجانبان مُكملان لبعضهما البعض، إن أديرا بحكمة وتوازن ومشورة.

٣- ضوابط القارئ. الجانب الثالث المكمل للمحددتين السابقين هو الضوابط التي يرتضيها القارئ للنصوص الفلسفية التي يختارها. وسيكون دور الضوابط إيجابياً، إن كان ثمة تناغم تام مع الغاية من جهة، ومع منظومة القيم التي يحملها الإنسان ورؤيته الكلية تجاه الإله والكون والحياة من جهة ثانية، ومع تخصصه من جهة ثالثة.

٣-٢ ثلاثية القراءة الفلسفية، تطبيقاً

في هذا الجزء، نورد أمثلة تطبيقية على كيفية تفعيل ثلاثية القراءة الفلسفية، التي أوردناها في الجزء السابق بإطارها التنظيري العام، مما يُعين على تفهمها، وحسن استخدامها. سأورد مثالين متنوعين:

المثال التطبيقي الأول

لنفترض أن ثمة قارئاً غير مطلع على الفلسفة، وأنه متخصص في أحد العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وهو ساع لتحقيق جملة من الأهداف عبر قراءات جيدة في الأدبيات الفلسفية، ومن بين أهدافه:

- ١- التعرف «المجمل» على الفلسفة وفروعها وأدبياتها وانعكاسها على الحياة والفكر.
- ٢- اكتساب مهارات التحليل والتركيب والتجريد.
- هذا القارئ وضع له جملة من الضوابط في النص الفلسفي، وهي:
 - ٣- عمق النص الفلسفي مع سلاسة الأسلوب.
 - ٤- النظرة التصالحية التوافقية مع الدين وعدم التصارع معه.
 - ٥- تحسين الملكات والمقاربات للموضوعات والظواهر.
- إذا حدد القارئ الأبعاد الثلاثة على نحو ما سبق (الغاية والضوابط والتخصص)، فإنه يكون قد وفى بمتطلبات ثلاثية القراءة الفلسفية. ولاستكمال المثال التطبيقي، فسوف نطرده إلى أقصاه عبر اقتراح باقة من المراجع المتنوعة^(١)، مودعين إياها في جدول توضيحي تحليلي، التماساً لاكتمال الصورة من جهة، وتعريفاً بعدد من المراجع التي تحمل فائدة مرجوة لبعض القراء في هذا الطور من القراءة الفلسفية من جهة ثانية، وإكساباً لمهارة تحديد المراجع في سياق مربوط بالنتائج المنشود تحقيقها من جهة ثالثة.

(١) عدد المراجع المتاح في الأدبيات كبير جداً، وقد اجتهدت في اختيار بعضها، مما أراه مناسباً وفق محددات الأمثلة التطبيقية من جهة ثلاثية القراءة الفلسفية، على أنها بحاجة إلى القراءة التحليلية النقدية.

جدول (١)

باقية من المراجع الفلسفية المقترحة مربوطة بالأهداف المتوخاة

٢	مراجع مقترحة	الهدف المنشود
١	<p>كتب فلسفية تأسيسية مبسطة:</p> <ul style="list-style-type: none"> - في دلالة الفلسفة، الطيب بو عزة. - مدخل جديد إلى الفلسفة، مصطفى النشار. - عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، جوستاين غاردر. - مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر الشيباني. - قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود وأحمد أمين. كتب للتوسع (بحسب الحاجة للتعلم): - قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني. - السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، عبدالرزاق بلعقروز. - الفلسفة في مسارها، جورج زيناتي. - في صحبة الفلاسفة، روبرت تسيمر، ترجمة: عبدالله أبو هشه (جزءان). - سلسلة كتب يوسف كرم في تاريخ الفلسفة. - امتداح اللاسلطة، عبدالسلام بنعبدالعالى. - ضد الراهن، عبدالسلام بنعبدالعالى. 	<p>التعريف العام بالفلسفة وانعكاساتها على الحياة والفكر.</p>
٢	<ul style="list-style-type: none"> - الفلسفة والتفكير الفلسفي (جزءان)، محمد بهاوي. - التفكير الفلسفي، المبادئ -المهارات وتطبيقاتها، مصطفى النشار. 	<p>اكتساب مهارات التحليل والتركيب والتجريد.</p>

المثال التطبيقي الثاني

لدينا قارئان هذه المرة، أحدهما متخصص في علم الاجتماع، والآخر في التربية. هذان القارئان يمارسان القراءة الجماعية (ستتطرق لها لاحقاً) لديهما اطلاع جيد على الفلسفة عبر قراءة باقية من الكتب التأسيسية في مراحل سابقة في تكوينهما العلمي والفكري، فهما مدركان لماهية الفلسفة ووظائفها ومناهجها وأبرز تياراتها. وفي مرحلة مواءمة، يرغبان في تحقيق هدفين أساسيين، وهما:

١- تطوير قدرات التفلسف، تنظيراً وتطبيقاً.

٢- التعمق في نظرية المعرفة (فقه العلوم) وتفعيل التفكير الفلسفي في محيط تخصصهما.

وقد وضعنا ثلاثة ضوابط للنص الفلسفي، وهي:

١- عمق المقاربات الفلسفية في النص، مع سلاسة الأسلوب.

٢- التوافق مع الرؤية الكلية العربية الإسلامية للحياة والإله والعلم.

٣- توسيع المدارك حيال العلم وتطوره وكيفية نموه.

تماماً كما فعلنا في المثال السابق، نفعل في هذا المثال، حيث سنحدد بعض المراجع التي نراها مفيدة، وذلك كما في الجدول أدناه.

جدول (٢)

باقية من المراجع الفلسفية المقترحة مربوطة بالأهداف المتوخاة

٢	مراجع مقترحة	الهدف المنشود
١	<ul style="list-style-type: none"> - روح التفلسف، حمّو النقاري. - التفلسف تحطيماً لأصنام التفضيل، عبد الجليل الكور. - في فلسفة النقد، زكي نجيب محمود. - المغالطات المنطقية، عادل مصطفى. - الحوار ألقاً للحوار، طه عبد الرحمن. - صناعة العلوم الاجتماعية، جوهان ميشال، ترجمة، الحسين الزاوي. - حياة تالفة، تود سلون، ترجمة: عبدالله الشهري. 	تطوير مهارات التفلسف (تنظيراً وتطبيقاً).
٢	<ul style="list-style-type: none"> كتب إبستمولوجية تأسيسية: - فلسفة العلم، صلاح قنصوة. - فلسفة العلم في القرن العشرين، يميني طريف الخولي. - رسم الحدود الفاصلة بين العلم والميتافيزيقا، مصعب رعد. - الحنين إلى الخرافة، عادل مصطفى. - فلسفة كارل بوبر، يميني طريف الخولي. كتب للتوسع (بحسب الحاجة للتعلم): - منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة: محمد البغدادي (ثمة ترجمات عديدة). - نية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة: شوقي جلال (ثمة ترجمات عديدة). - نحو منهجية علمية إسلامية - توطين العلم في ثقافتنا، يميني طريف الخولي. - خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة، بتاصر البعزاتي. 	التعمق في نظرية المعرفة (فقه العلوم/ الإبستمولوجيا) والإفادة من التفكير الفلسفي في محيط التخصص.

ممارستنا التحليلية التركيبية في الأجزاء السالفة أظفرتنا بباقة من الضوابط المقترحة للقراءة الفلسفية، وهي صلب موضوعنا في هذا الفصل، ولنا لو أردنا أن نستمر في هذه الممارسة، لأنتجنا مزيداً من الضوابط، بيد أننا نكف عن ذلك؛ لأننا نؤمن بأنه لا يحق لنا مجرد الزعم بأننا سنملأ الفراغ بأجوبة كاملة في كل جانب، على أن محاورنا القادمة ستثير زوايا جديدة في هذا الاتجاه في مقاربات متنوعة، ونحسب أن القارئ سيضعها في خانة الضوابط الجيدة للقراءة الفلسفية.

الفصل السابع: كيف نقرأ الفلسفة؟

الفصل السابع: كيف نقرأ الفلسفة؟

من عَرَفَ أَلِف، ومن جهل استوحش!
أبو بكر بن السراج

الجاحظ مؤلف يُمتعني، أحب قراءته وإعادة قراءته.
عبدالفتاح كيلبطو

إزاء سؤال هذا الفصل، لا أستبعد بروق خاطرة في ذهن بعض القراء تومض بأن الفلسفة شأنها شأن أي حقل معرفي من جهة القراءة، إذ لا شيء يميز حقلاً عن آخر من جهة كيفية القراءة، وربما برقت خاطرة أخرى تفيد بأن هذه الكيفية هي مسألة ذات طابع شخصي، أي أنها تعود إلى ذخيرة القارئ، من جهة الغايات والمنهج واللغة وأنماط التفكير والشخصية.

تبدو هذه المخاطر معقولة للوهلة الأولى، بيد أنه عند التدقيق، ندرك بأن بعض الحقول المعرفية لها سمات متفردة تتعلق بطبيعة نصوصها وكيفية تركيبها، منهجاً ولغة وأسلوباً، مما يجعلها تفتقر لنوع من القراءة يلائمها ويستوفي متطلباتها. ومثل هذا هو ما أقنعنا بعقد هذا الفصل، حيث نطرح فيه بعض الجوانب الكاشفة لكيفيات مقترحة للقراءة الفلسفية. ونلاحظ أن «كيفيات» جاءت نكرة، متبوعة بـ «مقترحة»، فهي مجرد كيفيات ضمن كيفيات عديدة يمكن للقارئ أن يكونها عبر الخبرات المتنوعة المكتسبة، وأن يعدلها وفق حاجاته ومقاساته.

والكيفية -ضمن معناها المعجمي الحديث^(١)- تعكس شكلاً خاصاً يبدو عليه الشيء أو يحدث أو يتم به. والكيفية متضمنة لباقة من السمات والطرق والمتطلبات والاستعدادات والانفعالات في السياقات الفكرية والنفسية. ستكون مقاربتنا لموضوع كيفية القراءة الفلسفية مبنية على تصنيف الكيفيات من جهة أبعادها الرئيسة، مما يُظفرنا بمحاور تقرّبنا من استحضار عوامل النجاح في القراءة الفلسفية.

١ - القراءة الفلسفية من حيث مضمونها

طفنا في جولات سابقة حول عديد السمات التي تتفرد أو تتصف بها الأدبيات الفلسفية، ومن بينها التنوع الشديد لهذه الأدبيات لدرجة التشظي والإرباك، مما يزيد من الحاجة لتأسيس طريقة من القراءة تسجيب لمثل هذه التحديات الكبار، وتُعظّم الانتفاع منها، وهو ما يدفعنا لتلمس بعض طرائق القراءة الفلسفية من جهة مضمونها كما في المحاور أدناه.

١-١ قراءة تراعي مفاهيمها

ضمن تنوعها الشديد، تنزع الأدبيات الفلسفية إلى استخدام مصطلحات فلسفية تتنوع مدلولاتها (معانيها) مع ثبات دوالها (ألفاظها)، حيث نكون إزاء ما يسميه اللسانيون بالانزياح المصطلحي، أي: وجود فجوات متنامية بين الدال والمدلول، فيحسب القارئ في سياقات قرائية عديدة أنه قبالة مصطلح واحد (دالاً ومدلولاً)، وإذ به

(١) انظر مثلاً: معجم اللغة العربية المعاصر، Oxford Dictionary.

في حقيقة الأمر قبالة عدة مصطلحات، حيث يؤثر المصطلح عند هذا الفيلسوف إلى معنى مختلف، وربما متضارب مع المعنى الذي يقره فيلسوف آخر، لدرجة يمكن القول أن لكل فيلسوف معجمه الفلسفي الخاص.

ومن هذا القبيل ما عُرف بـ المصطلح الطاهوي، نسبة لـ طه عبدالرحمن، حيث عُرف بقدرته الفائقة على ابتكار مصطلحات منهجية وفلسفية تأسيسية بدرجات عالية من الأصالة والضبط المفاهيمي واللغوي^(١)، لدرجة أنه أفلح معها بصناعة معجم فلسفي يخصه، في ممارسة فلسفية مُمنهجة لافتة في فكرنا الفلسفي المعاصر، وتُعدُّ نموذجاً على الإبداع الفلسفي رفيع المستوى. هذا المعجم الفلسفي الطاهوي، يستحق كل العناية والاهتمام، وهو جدير بأن يحرك تروساً كبيرة صوب ممارسة أصيلة خلاقة للإبداع المنهجي والمنطقي والفلسفي، ولعله يرى النور عبر تلاميذه، أعني المعجم في قالبه المفاهيمي العام، الذي ربما يكون أقرب إلى القالب الصوري، أي متخففاً من أكبر قدر ممكن من الحملات المضمونية الطاهوية، ليعمل كما لو كان معجماً فلسفياً عاماً، وهو متروك حينذاك بأيدي الجماعة المعرفية الفلسفية من جهة التفاعل والاعتراف لما تراه دقيقاً/ ناجعاً؛ وفق سيرورات المفاهيم وأسرار شيوعتها أو خمولها، وهذه السيرورة فيها ما نعلمه وفيها ما نجهله، فهي مركب معقد.

ومع الاحتفاء بمثل هذه الممارسة، نقرر في الوقت ذاته ضرورة تعريضها لنقد منهجي صارم، لكي نزيد من خصوصيتها. ولعل من بين

(١) عبدالملك بو منجل، الإبداع في مواجهة الاتباع - قراءات في فكر طه عبدالرحمن، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧، ص ١٣٥-١٤٠.

ما يمكن أن يُقال حيالها في قالب نقدي مكثف، أن ثمة مبالغة شديدة في توليد مصطلحات من جهة، مع ضعف تفعيل بعضها وربما أكثرها في نصوص فلسفية أخرى، نظراً لاحتشاد تلك النصوص بمصطلحات أخرى، وكأنها باتت مشغولة عن استضافة مصطلحات بائنة، مما يُضعف من وظيفتها البنائية في الجوانب النظرية والتفسيرية من جهة ثانية. وهنالك جانب نقدي ثالث نلاحظه في هذه الممارسة وهو الأكثر خطورة، وهذا متعلق بعزوف طه عن الاغتراف من الأدبيات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة، مما يُضعف التراكمية ويؤسس لمشروعية اللاتقابس، حيث لا نكاد نجد في نصوصه اقتباسات لمصطلحات تأسيسية من هذه الأدبيات. غياب التقابس فيما بيننا يُضمر شجرة التراكمية في جوانبها المفاهيمية النظرية الصرفة، وفي جوانبها الفكرية التشبيكية ذات العلاقة بالجماعات المعرفية المتنوعة بطواقمها من الأساتذة والتلاميذ، وكأن الفيلسوف أو المفكر المستغني عن مصطلحات غيره، يقول لنا: خذوا فكرياً جديداً شاملاً متكاملاً من كل وجه أو من أكثر الوجوه. هذا غير مقبول ألبتة؛ إذ هو مخالف لسنن تطور المعرفة ونواميسها، فهو سابع ضد أمواجهها، الأمر الذي يقلل من المنفعة العلمية العملية المترتبة على هذا الفكر أو ذاك. وهذا النقد هو عام فهو موجه لكل من تورط بهذا الداء.

نعود لأصل مسألتنا من أن لكل فيلسوف بصمة مفاهيمية، ولعل في ذلك قبضاً على نواة كيفية القراءة الفلسفية من جهة أصلية؛ وذلك أن الخلية القرائية السليمة تتغذى على بروتين المفاهيم الخاصة بكل فيلسوف، فتكون بذلك قادرة على توليد فهم جيد متماسك، وذاك شرط رئيس للعبور بأمان إلى المعمار الفلسفي، الذي شيده الفيلسوف

ب: طوب مفاهيمه، وأسمت أفكاره، وتصاميم منهاجه، وباحات إبداعه.

توصيفنا السابق حيال أهمية التعرف على دلالات المصطلحات الفلسفية بكل دقة، انحاز للقراءة في النصوص الفلسفية الخاصة بفيلسوف بعينه، أي تلك النصوص التي كتبها الفيلسوف نفسه حيال مسائل فلسفية تعرّض لها وعالجها بتفصيل في نص فلسفي مطول أو مختصر. وتؤكد أهمية ذلك حينما نقرأ نصاً فلسفياً يتضمن مصطلحات سبق للفيلسوف أن أبان عن دلالتها في نص سابق له، وبخاصة أن الفيلسوف كثيراً ما يحقق مفاهيمه بمعان جديدة، قد لا ترد على خاطر القارئ.

لنفترض مثلاً، أنك تقرأ في نص فلسفي لـ طه عبدالرحمن، وأنتك واجد فيه مصطلح الحداثة، وليكن هذا النص هو مثلاً: مبحث القوانين بين الوضع الإنساني والوضع الإلهي^(١). في هذا النص، لم يتعرض طه لهذا المصطلح من جهة الإبانة الدلالية، لكونه قام بهذه المهمة في نص سابق، وهو: روح الحداثة^(٢). قد يجيء في بالك معنى معين تلصقه بالحداثة في النص الذي تقرأه وقد يكون هذا المعنى شائعاً أو مستقراً في الأدبيات التي اطلعت عليها، إلا أنه قد يكون بعيداً كل البعد عن الدلالة التي يرتضيها طه لهذا المصطلح. لتخيل أنك أردت بالحداثة المعنى الذي اقترحه كانط أو هابرماس أو غيره من الفلاسفة

(١) طه عبدالرحمن، روح الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ص ١٨٤ وما بعدها.

(٢) طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢١-٦٩.

الغربيين، وتظن أن طه لن يخرج عن هذا المعنى. وفي حقيقة الأمر، مصطلح الحدائه عند طه اكتسب حلة جديدة، وهو لديه ليس مجرد مفهوم بسيط Concept، وإنما هو مفهوم مركب Construct يتضمن عدة أبنية مفاهيمية فرعية. وقبل الحديث عن تلك الأبنية، نشير إلى أنه فرّق ابتداء بين: روح الحدائه، وواقع الحدائه، جاعلاً من الروح المعنى الكلّي الكوني المتعالي، أي ما يمكن أن يرتحل إلينا من المصطلح (الجزء المفاهيمي المرتحل)، وهنا يكون مُمارساً لعملية تقشير للمصطلح من الثقافة الغربية بمرجعيتها ورؤيتها الكلية الكونية وتطبيقاتها البشرية غير القابلة للتعميم. في الجزء المرتحل إلينا نجد ثلاثة مبادئ (أو أبنية مفاهيمية فرعية) للحدائه عند طه، وهي^(١):

١- مبدأ الرشد، أي: «الانتقال من القصور إلى حالة الرشد»، وله ركنان: الاستقلال، أي: الاستغناء عن أي وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه (هنا نلمس فكرة حدود المفكر فيه)؛ الإبداع، أي: توليد أفكار أو أقوال أو أفعال خلاقة جديدة في سياق قيمي يرتضيه.

٢- مبدأ النقد، أي: «الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد»، وله ركنان: التعقيل، أي: إخضاع الظواهر والمؤسسات وموروثات التاريخ لمبادئ العقلانية؛ التفصيل، أي: جعل المتجانس متغيراً لضبط الآليات بشكل محكم. ويُمارَس النقد بالعقل والنقل.

٣- مبدأ الشمول، أي: «الإخراج من حال الخصوصية إلى حال

(١) عبدالرحمن، روح الحدائه، ص ٢٥-٢٩.

الشمول»، وله ركنان: التوسع عبر النفاذ في الحياة بكل مجالاتها ومستوياتها؛ التعميم عبر إيصال منتجات الحداثة وقيمها مختلف المجتمعات في العالم.

هذا المثال لا يعنينا في ذاته أو في مضمونه، وإنما لبيان مقصودنا حيال القراءة الفلسفية المراعية لوعورة مفاهيمها وخصوصيتها الدلالية لدى هذا الفيلسوف أو ذاك، ويمكن لنا نسج العديد من الأمثلة على مفاهيم فلسفية عديدة. لنطرح مثلاً آخر.

في جولة قرائية، اطلعت على نص فلسفي لـ عبد الوهاب المسيري، وقد وظّف فيه مصطلح «العلمانية». القارئ العادي يستحضر في ذهنه عادة المعنى المتداول للعلمانية الذاهب إلى أنها فصل الدين عن السياسة أو الحياة، مفترضاً أن هذه الدلالة هي المقصودة في النص المقروء لهذا الفيلسوف. هب أنك كنت تقرأ الفصل الثاني من كتاب اللغة والمجاز، وعثرت على أو بهذا النص:

«ويلاحظ في كل هذه الأساطير العلمانية، أن الصورة الأساسية ليست صورة إنسان مركب اجتماعي (رباني) قادر على التجاوز، وإنما هي صورة لكائن غير إنساني. فهو إما فوق الإنسان (سوبرمان) يتحدى الآلهة ويحاول أن يكون إلهاً، أو هو دون الإنسان منزلة (سبمان). وقل نفس الشيء عن الشخصيات الأخرى التي أفرزتها الحضارة العلمانية مثل: طرازان - باتمان - رامبو - دراكولا - ملكات الجنس والإغراء .. أو الغياب الكامل للإنسانية (سلاحف النينجا - الكواكب الأخرى وعالم الفضاء)»^(١).

(١) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز - بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٤٤-٤٥.

عبدالوهاب المسيري هو من طينة الفلاسفة العرب الأكثر إبداعاً من الناحية المنهجية والمفاهيمية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، حيث استطاع بعقريّة فذة أن يجترح منهجية جرئية في دراساته الفلسفية والسوسيولوجية والأدبية، ومن أبرز معالمها: منهجية النماذج التفسيرية، ناحتاً باقية مفاهيمية لهذه المنهجية، مما يجعلها جاهزة للتطبيق وقابلة للتجريب^(١). لم يكتفِ بالجانب التنظيري أو الابتكار المفاهيمي كما يعمل جلُّ الفلاسفة والمنظرين، بل طبقها في عمله الموسوعي الشهير موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، متجاوزاً مرحلة إنتاج موسوعة علمية، تركز على الجانب المعلوماتي المعرفي التوثيقي، إلى ابتكار منهجية ناجعة لصناعة موسوعات تنقيية تحليلية تشخيصية معمقة في فكر الآخر المهيمن (الغرب) وفكر الأنا الباحث عن مسارات الانعتاق من التبعية لممارسة الإبداع من جديد في ظل المرجعية الدينية والإطار الحضاري العربي الإسلامي.

لو رجعنا إلى مثالنا السابق، لوجدنا أن المسيري طوّر نموذجاً تفسيريّاً لظاهرة العلمانية مفعلاً فيه الباقية المفاهيمية لمنهجية النماذج التفسيرية، ومن ذلك: مفهوم «المتتالية النماذجية» مطبقاً إياها على

(١) مثل هذا التوصيف لا يعني البتة أن عمل المسيري يخلو من الملاحظات والثغرات، فهو عمل بشري كغيره، ولعل من الملاحظات الواضحة في نصوصه: التكرار الكبير، والاستطراد، فهو يكتب بروح جاحظية (قد يعد البعض الاستطراد ميزة)، بجانب ضعف الضبط المفاهيمي حيال بعض المفاهيم التي يستخدمها، مع أنه يعتمد جعل بعضها كذلك، وقد عبّر أكثر من مرة عن ذلك، وهو يتغيا تحقيق أغراض منهجية تتعلق بتوسيع الدلالة ومرونتها طلباً لتطور المفهوم وتكيفه مع التحليل والاستخدام، ومثل هذه المفاهيم «الفضفاضة» تكون خارج النقد.

العلمانية، مستخلصاً نتائج جديدة حيال الظاهرة المركبة، وقد دوّن هذه النتائج في مجلدين كبيرين. وللتأكيد على خصوصية الدلالة المسيرية تجاه العلمانية، نشير إلى جانب منها كما في المجلد الأول من العلمانية الشاملة والجزئية، على أن السياق التمثيلي وروح الفصل الذي نحن بصده يقتضيان معاً عرض نص مطول:

«مصطلح العلمانية كما بينا مختلط الدلالة، يضيق نطاقه عن وصف كثير من ظواهر المجتمع الحديث، وهو ما يشير إلى مصطلح مركب شامل. ولن يكون من المجدي أن نأخذ بحل وسط في التعريف! ففكرة الحل الوسط تتجاهل الواقع العلماني المركب، في الشرق والغرب. فالمطلوب هو أن نأتي بتعريف للعلمانية يتسم بقدر من التركيب، ويكون ذا مقدرة تفسيرية عالية، يمكنه أن يحيط بأكبر عدد ممكن من الظواهر والأفكار (التي قد يبدو بعضها متناقضاً ظاهرياً) المرتبطة بمشروع الحداثة الغربي (كسبب أو نتيجة). على أن لا يكون هذا التعريف سكونياً، وإنما يكون قادراً على أن يحيط بالتحقق التدريجي لمنظومة العلمانية في الزمان والمكان، سواء في الغرب أم في الشرق.. ولحل هذه الإشكالية [اختلاف الدلالات للمصطلح]، يمكننا تخيل مُتَصِل^(١) من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه العلمانية الجزئية، وفي الطرف الآخر ما نسميه بالعلمانية الشاملة. وتتمازج المدلولات فيما بينها، وتختلط وتشابه، وتشتبك وتتصارع...». ثم يشرع في التمييز بين طرفي العلمانية، فيقول عن

(١) يشير به إلى الطيف أو ما يُسمى بالإنجليزية بـ Spectrum. وهو يعني أن الظاهرة المبحوثة ليست ذات بعد أو قياس واحد، وإنما أبعاد أو قياسات متعددة، ولها طرفان، ووسط بينهما. وقد ساعد هذا المفهوم المحوري في ترقية نظرتنا التحليلية والتجريدية والتشخيصية والتركيبية للظواهر.

الجزئية بأنها: «رؤية جزئية للواقع (برجماتية إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد.. ومثل هذه الرؤية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكميات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات أو ميتافيزيقا. ولذا، لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية... لا تسقط العلمانية الجزئية في الواحدية الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه (إن شاء)». ثم يلتفت إلى العلمانية الشاملة، فيقول إنها: «رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له.. وأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثرث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة. فهي رؤية واحدية طبيعية مادية. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية.. كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية.. وأخرى تاريخية.. والعلمانية الشاملة بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكنهوت أو هذه القيمة أو تلك عما يسمى الحياة العامة.. وإنما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أي عن كل من الإنسان (في حياته العامة الخاصة) والطبيعة ونزع القداسة

عنهما، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه»^(١).

ثم يرسم المسيري بريشته البارعة ما يسميه بـ «متتالية العلمانية»، فيقرر جملة من التوصيفات الدقيقة، ومنها: «يحل مركز الكون في العالم ويصبح كامناً (حالياً) فيه، غير مفارق له. وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة (فيه)، وتخفي المرجعية المتجاوزة، التي تفترض أن هناك عالماً وراء هذا العالم المادي». ويواصل رسم لوحته، فيقرر أن «العلمنة هي الترشيد المادي، أي: إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/ المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية»، إلى أن يصل بنا بعد جولات تحليلية معمقة إلى نتيجة خطيرة مفادها أن «العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان»، ويربط بين هذين الجزئين من الصورة، مستخلصاً أن عمليات الترشيد المادي تتصاعد وتطبق «على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى، والنخب الحاكمة المحلية المغتربة ثانياً) وهو ما يؤدي إلى تزايد تساقط الحدود والخصوصية، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية.. مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً.. يصبح العالم مكوناً من وحدات قد تكون مترابطة، ولكنها متشابهة، ما يحدث في الواحدة

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق،

ط ٢٠٠٥، مج ١، ص ٢١٩-٢٢١.

يحدث في الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر القفص الحديدي .. وبذلك يتم تفكيك الإنسان تماماً ورده إلى الطبيعة/ المادة .. كما تم تقويض الذات الإنسانية يتم تقويض الموضوع الطبيعي/ المادي .. وينتقل العالم من مرحلة الصلابة إلى السيولة .. مرحلة اختفاء الذات والموضوع، ومن ثمَّ اختفاء المركز (الإنساني والطبيعي). ومن ثمَّ فهي مرحلة اللاعقلانية المادية. وكما تمت عولمة العلمانية الشاملة في مرحلة الصلابة، يتم علمتها في مرحلة السيولة، فيظهر فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد^(١).

هذه خلاصة مكثفة لمفهوم العلمانية عند الفيلسوف المقروء (المسيري). من الجلي أن الحصيلة الفلسفية ستختلف جذرياً في حالة كون القارئ متبهاً للجانب المفاهيمي في النص الفلسفي، وساعياً إلى الارتحال إلى المعجم الفلسفي الخاص بالفيلسوف والاعتراف منه. تخيلوا أن قارئاً غابث عنه مثل هذه الدلالات العميقة لمصطلح العلمانية، كيف يمكن أن تكون حصيلته القرائية حينذاك؟ نكتفي بهذين المثالين من هذه الزاوية المفاهيمية التي قصدنا إلى إنارتها بقبس تطبيقي.

من زاوية أخرى، يتعين الانتباه إلى أن الفيلسوف قد يستخدم مصطلحه بأكثر من دلالة، مما يعني انزياحاً اصطلاحياً على مستوى الفيلسوف نفسه. ولعل من أفضل الأمثلة على هذا النوع من الانزياح ما قام به توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية، حيث أحصت باحثة متخصصة (مارجريت ماسترمان) عدد المعاني المختلفة الواردة في هذا الكتاب للمصطلح الرئيس Paradigm، النموذج الإرشادي أو

(١) المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج ١، ص ٢٢٢-٢٣١.

القياسي أو المرشاد وفقاً لإحدى الترجمات العربية، مستنتجة أن كون قد استخدم هذا المصطلح في ٢١ معنى مختلف^(١)، وقد اعترف كون نفسه بذلك، بل زاد عليها، حيث أوصل المعاني إلى ٢٢ معنى^(٢).

إذن، القراءة الفلسفية يتوجب أن تتسم بأعلى درجات الاحتراس المفاهيمي، وأن تضمّن طرائقها ما يكفي لفهم الدلالة الاصطلاحية بدقة عالية. ويصدق التوصيف ذاته على القراءة في نصوص فلسفية عامة، أي تلك التي يكتبها مختصون في الفلسفة؛ إذ إنها تتضمن مصطلحات فلسفية، وهذه المصطلحات قد تكون مصطبغة بمفاهيم هذا الفيلسوف أو ذاك.

١-٢ قراءة تراعي وعورتها

قراءة النصوص الفلسفية تشبه المشي في أرض، وعرة مسالكها، طويلة مسارها، متجهة أساليبها، مما يستوجب أن يُعدّ لها القارئ زاداً كافياً، وهذا الزاد نوعان، وهما كفيلاً لخضم رطب الفلسفة وقضم يابسها:

١-٢-١ زاد نفسي

الصعوبة في النص الفلسفي صفة تكاد تكون عضوية ملازمة له،

(1) Masterman, M. (1970). **The Nature of a Paradigm**. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* (pp. 59-90). Cambridge: Cambridge University Press.

(2) Kuhn, T. S. (1974). **Second Thoughts on Paradigms**. In F. Suppe (Ed.), *The Structure of Scientific Theories* (pp. 459-482). Urbana: University of Illinois Press.

حيث لا يكاد يغيب عن هذا النص التعقيدُ والغموض واللامباشرة في المقاربة وعلى رأسها النصوص الفلسفية الغربية (=تيارها العام) وما لفَّ لفها، وبخاصة أنه يغلب على النصوص الفلسفية مجافاتها لما يمكن أن نسميه بـ أدبنة النص، وتزداد المعاناة لمن لم يعتد على مثل هذه الوعورة^(١). هذه العوامل مجتمعة حريّة بأن تجعل من القراءة الفلسفية عملية تبعث على السأم والملل، وقد تقصّر من نفس القراءة، مما يجعل القارئ غير متوفر على حيلة لإكمال قراءة نص فلسفي. من هذا الملمح، يتجلى لنا أن القارئ بحاجة ماسة إلى كيفية ذكية لإنجاز القراءة الفلسفية. التهيؤ النفسي لمثل هذا السياق، يعد عنصراً جيداً بل شرطاً رئيساً، غير أنه ليس كافياً، مما يحوجنا إلى إلتماس أبعاد أخرى في الكيفيات المثلى. جانب من هذه الكيفية يكمن في التوسل بالقراءة الجماعية، وهو ما سنتعرض له في محور تال.

١-٢-٢ زاد فكري

الوعورة في النص الفلسفي تستلزم عتاداً فكرياً أيضاً مُصاحباً للعتاد النفسي، ولعل من أهم مكونات الزاد الفكري ما يمكن أن نصفه بـ القراءات الجانبية الإثرائية. نقصد بهذه القراءات^(٢) تلك التي تكون على ضفاف القراءة الأصلية للنص، والباعث لها أسباب عديدة، ومن بينها:

(١) الشواهد على وعورة النص الفلسفي كثيرة، ومن ذلك ما يقوله أحد الكتاب القراء العرب، حيث يشير إلى نصوص دولوز قائلًا: «فما إن نبدأ بالقراءة في عمل من أعماله حتى نشعر بالتشتت من فكرة لأخرى، ومن مفهوم إلى آخر»، انظر: بدر الدين مصطفى، دروب ما بعد الحداثة، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٨، ص ١٩٢.

(٢) مفهومنا للقراءات موسع، بحيث يشمل الاستماع للكتب الصوتية، والمقاطع الصوتية/ المرئية الشارحة أو العارضة لمفهوم أو لمنهج أو لأطروحة فلسفية، ونحو ذلك من الأدوات المساعدة، بأي صورة كانت.

١- غموض مصطلح أو أكثر في النص، مما يستوجب الرجوع إلى المعاجم الفلسفية العامة، أو المعجم الفلسفي الخاص بالفيلسوف المقروء (بشكل أو بآخر)، وفي حالة عدم وجوده يتوجب البحث عن المعالجة المفاهيمية لهذا المصطلح أو ذاك في نص سابق للفيلسوف، وقد يستغرق ذلك وقتاً طويلاً، مما يجعلنا نوصي بطلب مشورة قرائة من متخصص في هذا الفيلسوف ونتاجه.

٢- غموض فكرة استعملها الفيلسوف في نصه، مما ينبئ معوقاً يحول دون الفهم العميق للنص، وقد تتوقف القراءة، مثلما يتوقف المنشار بسبب عقدة عنيدة. في هذه الحالة، يكون مطلوباً من القارئ الاستعانة ببعض الكتب الشارحة لهذه الفكرة بقالب مبسط ولكنه عميق.

٣- غموض مقارنة أو صورة مجازية توصل بها الفيلسوف، مما يوجب قراءات إثرائية في مراجع تتعرض لهذه المقاربة أو الصورة المجازية وتشرحها بطريقة تفك طلاسمها، وتجعل القارئ ينفذ إلى جوف الفكرة.

٢. القراءة الفلسفية من حيث فاعلها

القراءة بشكل عام، يمكن تصنيفها من حيث القائم بها إلى نمطين: نمط القراءة الفردية، نمط القراءة الجماعية. ولكل نمط بواعث وحيثيات وسياقات ثلاثه، وسيكون في مقاربتنا لهذين النمطين ملازمة لأهم الأبعاد ذات العلاقة بكيفية القراءة الفلسفية، على نحو يسهم في تجويد هذه القراءة وتعظيم الانتفاع منها.

بشكل عام، تشكل القراءة الفردية نمط الممارسة القرائية الأكثر انتشاراً، وذلك لأن فعل القراءة ذو طابع شخصي، من جهة: تخير المقروء، وتفهمه، والتفاعل معه، فضلاً عن كفايات القراءة وأوقاتها ونحو ذلك. وللقراءة الفردية العديد من الفوائد، من بينها: أنها الأقدر على جعل القارئ أكثر تركيزاً واستمتاعاً وانخراطاً في أنشطة القراءة؛ مُصطحباً نفساً طويلاً ومتخلصاً من التوتر والقلق، كما أنها تسهم في إكساب بعض المهارات كالطلاقة اللفظية والقدرات الكتابية والقراءة السريعة^(١).

نمط القراءة الفردية يصلح للقراءة الفلسفية في سياقات قرائية عديدة، بل بات هو الأصل في العصر الحديث، بيد أننا نشير إلى بعض السياقات التي يكون أكثر نجاعة في القراءة الفلسفية:

٤- سياق القراءة في نصوص فلسفية يسهل هضمها من قبل القارئ ضمن الجهود القرائية الاعتيادية، أي دونما حاجة إلى معاونة خارجية، ضمن الوقت المتاح للقراءة، بحيث لا يستهلك أكثر ممّا ينبغي.

٥- سياق القراءة في نصوص فلسفية وعرة، غير أنه يمكن للقارئ أن يتدبر طريقة مناسبة لهضمها على مهل وترو؛ وفق استراتيجية تفعلّ القراءات الإثرائية، أو استراتيجية طلب المعاونة من خبير أو مختص، ونحو ذلك.

(١) انظر مثلاً: Florina Erbeli & Marianne Rice (2021), **Examining the Effects of Silent Independent Reading on Reading Outcomes: A Narrative Synthesis Review from 2000 to 2020**, *Reading & Writing Quarterly*.

القراءة الجماعية أو مجموعة القراءة، نقصد بها: القراءة مع مجموعة من القراء، وذلك عبر تحديد نصوص للقراءة في مجالات مستهدفة، وإقرار آلية للنقاش حول المقروء، والخلوص إلى نتائج معينة سواء كانت الممارسة عبر فعل القراءة الجماعية بصوت عالٍ في مكان واحد، أو القراءة الانفرادية مع نقاش جماعي وفق قالب يتفق عليه في جوانبه الكيفية والكمية والزمانية والمكانية. وهذه القراءة الجماعية لها بواعثها وحيثياتها وفوائدها^(١)، حيث تعتمد هذه القراءة إلى تقريب هذه النصوص للفهم عبر تعاون أفراد مجموعة القراءة في التقاط المسائل وشرحها والربط بينها، وقد يكون من بينهم من يفلح في الكشف عن البنية الخفية في النص أو رسم صورته العامة أو سبك سرديته الكبرى، مما يزيد من مقومات الفهم المعمق. القراءة الجماعية ملائمة للقراءة الفلسفية في بعض السياقات القرائية، ومن بينها:

١- كون النصوص الفلسفية جديدة على القارئ، مما يحوجه إلى من يمنحه مفاتيح هذه النصوص ويقرب له مسائلها الكبار ويكشف له بعض أسرارها، ويدله على مراجع مناسبة، للقراءات الجانبية الإثرائية.

٢- كون النصوص شديدة الوعورة في المضمون أو الجفاف في الأسلوب أو السوء في التنظيم، وقد تجتمع هذه السمات

(١) أفادت دراسات في علم النفس بوجود فوائد عديدة للتعلم التعاوني ضمن مجموعات، إذ ينظر إلى القراءة بوصفها عملية بنائية، مما يجعل الجميع قادراً على الإسهام في الجانب البنائي للقراءة، انظر: عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، ص ٣٠.

أو بعضها لتجعل من القراءة الجماعية النمط الأفضل وربما
الضروي.

٣- كون النصوص الفلسفية محورية لدى القارئ، ومنصة
مستهدفة للحفر البحثي، فيُصار إلى نصوص فلسفية، ربما
يكون أفراد المجموعة قد قرؤوها من قبل مرة أو حتى أكثر،
ويجيء قرارهم بإعادة قراءاتها جماعياً، التماساً لانقداح
شرارة بحثية بزناد: المتفحص للعناوين والغايات،
والمستشكل للمفاهيم والأطروحات، والناقد للمنهج
والمقاربات، وقد يتناوبون هذه الأدوار في سياق معرفي
إشكالي تعاضدي.

من خلال خبرات عملية في القراءة الجماعية عبر مجموعات
القراءة لعدة سنوات، يمكنني وضع جملة من المقترحات العملية التي
من شأنها تحسين الممارسة:

١- التحديد الدقيق للأهداف والأولويات والمجالات المعرفية
وطبيعة النصوص المستهدفة، ومدى كونها متخصصة أو
متنوعة ونحو ذلك، ويعد ذلك بمثابة العقد التأسيسي
لمجموعة القراءة.

٢- الحرص على اتصاف أفراد مجموعة القراءة بالجدية
القرائية، ولا يلزم أن يكون عددهم كبيراً، مع تنوعهم من
حيث التخصصات العلمية والاهتمامات المعرفية
والاشتغالات البحثية ما أمكن، حيث يعد ذلك وسيلة
لإغناء التحليل والنقاش.

٣- الابتعاد عن المشاركين الشكلايين، الذين لا هم لهم سوى استعراض قدراتهم ومعارفهم بطريقة فجأة، فقد تضيع الأوقات بغير طائل في مناقشات شكلاية أو هامشية.

٤- عدم إدخال أي فرد لا يقبل بقراءة النصوص المحددة، حيث يكفي بعضهم بمجرد الحضور والمناقشة العامة بموجب ما يُطرح أثناء الجلسة، وهذا يضعف العمل، وربما يكون نافذة خلفية لدخول غير الجادين.

٥- تحديد آلية دقيقة لاختيار النصوص المقررة، على أن تكون تشاورية وفق الأهداف والأولويات والمجالات والنصوص المستهدفة.

٦- وضع آلية للنقاش وإدارة الحوار، ويفضل أن تكون الإدارة متنقلة بين أعضاء المجموعة، على أنه يفضل أيضاً أن تكون النقاشات في جولات متلاحقة، وتخصيص كل جولة لجزء محدد من النص.

٧- يركز النقاش على فهم النص المقررة ومراد المؤلف ومنهجه والتأكد من دقة ذلك قبل نقده وتقويمه. ومن المفيد السماح لبعض المداخلات المحلقة أو الطائفة حول النص بشكل عام، بيد أنه ليس جيداً جر النقاش إلى موضوعات فرعية أو مسائل جزئية بعيدة عن روح النص المقررة، أو المبالغة في طرح جوانب تطبيقية في سياق تخصص معرفي على حساب بقية التخصصات، وهكذا من عوامل التشتت والابتعاد عن أصل النقاش (=النص المقررة: فهماً ونقداً).

٨- البراعة في تحديد حجم النصوص المقروءة في كل مرة،
والوقت الكافي لإتمام القراءة، والوقت المناسب للنقاش
(يمكن الاتفاق على وقت ثابت مع المرونة عند الحاجة).

٩- تخصيص جلسة بعد إتمام بعض النصوص لنقاش عام
حول النص المقرء، في محاولة للمّ شتاته، ويلورة بعض
الأفكار البحثية الواعدة، وقد ينتج عن ذلك مشاريع كتابية
جماعية أو فردية (حدث كل ذلك فعلاً في تجاربي السابقة).

١٠- التوثيق الدقيق لأعمال المجموعة من جهة: عدد الكتب،
عدد الصفحات، عدد الجلسات، والسعي لتحديثها سنوياً
واستخراج متوسط القراءة شهرياً وسنوياً ونحو ذلك، مما
يعين على القياس والتقويم والتحفيز.

لعله من المناسب أن نختم هذا الجزء بالتقرير أن المزاوجة بين
نمطي القراءة الفردية والجماعية مفيد غاية الفائدة في حقل كالفلسفة
لاعتبارات نرجو أن يكون القارئ قد تبينها، ولمن لم يجرب هذه
المزاوجة من قبل أن يدخل في تجربة عملية ثم يقيمها، ولعل في
الأطر المقترحة السابقة ما يعين على تحسين الممارسة القرائية
الجماعية.

٣. القراءة الفلسفية من حيث تكرارها

يشدد قراء كبار على أهمية مبدأ تكرار القراءة، حيث يؤكدون
نجاحة إعادة قراءة كتاب جيد أو عميق مقارنة بقراءة كتاب جديد
ولكنه عادي أو غير عميق. وفي التراث العربي الإسلامي، تأكيدات
كثيرة حول ذلك، حيث عبر البعض بأنهم قرأوا بعض الكتب عشرات

المرات، بل بعضهم وصل إلى خانة المئات. ومن ذلك أنه نُقل عن الربيع المزني أحد تلامذة الإمام الشافعي أنه كان يقول: «أنا أنظر في كتاب الرسالة منذ خمسين سنة، ما أعلم أنني نظرتُ فيه مرة، إلا وأنا أستفيد شيئاً لم أكن عرفتُه»^(١). هذا طواف حول نص لنصف قرن من الزمن؛ في قالب يتضمن تكراراً بشكل أو بآخر. وقريب من ذلك في التراث الغربي، ومنه ما يقرره فرنسيس بيكون بالقول عن بعض الكتاب: «ومنهم من يعطيك جزءاً من عبقريته في كل جزء من كتاباته، فبعضها لا يدل على مداها كلها، وتكرار القراءة فيها ينتهي بك كل يوم إلى جديد، فلا غنى لك عن التجربة لسبر غورها والإحاطة بمداها، والحكم عليها في جميع أحوالها»^(٢).

المسألة الإشكالية في هذا تكمن في بلورة محددات دقيقة تحكم عملية إعادة قراءة نص فلسفي بعينه: لماذا نكرر القراءة؟ سنقارب هذا السؤال في محيط حديثنا عن كيفية القراءة الفلسفية.

٣-١ التكرار بالقراءة

النصوص الملهمة جديرة بإعادة قراءتها، مرة بعد مرة، والنصوص الفلسفية الجيدة داخلة في هذا التوصيف، بجانب النصوص الدينية والأدبية الخالدة. ليس عسيراً أن نقرر أهمية تكرار القراءة من حيث الأصل أو المبدأ، ولكن العسير كامن في تحديد ضوابط هذا التكرار أو محدداته.

(١) تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ مج٢، ص ٩٩.

(٢) عباس محمود العقاد، فرنسيس باكون، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣، ص ٥٠.

سنبلور باقة من الضوابط عبر تلمس إجابة عن سؤال: لماذا نكرر قراءة نصوص فلسفية بعينها؟ هذه النصوص عادة لا تخلو من صرامة وصعوبة؛ إذ تمثل تحدياً لفهم القارئ وقدراته ومهاراته. ومع ذلك فإنه يعيد قراءتها لكونها:

١- مُشسّعة للرؤية ومنضجة لها في سياقات معرفية أفسح، ومعمّقة للمنهج ومطورة له في اشتغالات بحثية أوسع، أي: أن القارئ يرى بأن هذا النص ملهم له وفتاح لخزانة الأسئلة الذكية.

٢- مُشبعة للاحتياجات النظرية والمفاهيمية والتطبيقية للقارئ بشكل مباشر، أي: أن القارئ يشعر بأن هذا النص قد كُتِبَ له، وأنه راغب في امتلاكه وجعله ضمن ذخائره المنهجية والمعرفية. وقد يكون الامتلاك قنطرة لتجاوزه بطريقة أو بأخرى.

٣- مُعالِجة للمسائل أو الظواهر الداخلة في نطاق تخصص القارئ أو اهتماماته أو قراءاته، مما يوجد تناغماً ذا طبيعة تطبيقية بين القارئ والنص، وقد يكون ذلك سبباً لبلورة موضوعات بحثية أو كتابة نصوص جديدة، في مرحلة تالية، تقصر أو تطول.

٣-٢ التكرار بالترسيخ

قد لا يكون التكرار مكتفياً بمجرد إعادة قراءة النص، وإنما في تثميّره عملياً أي في قالب تطبيقي، وفي هذا ترسيخٌ للنص وتمكّنٌ شديدٌ منه، كما تؤكد الأبحاث العلمية والتجارب العملية ذلك. من مسارات الترسّخ:

١- شرح النص لآخرين عبر قنوات التدريس أو التمهير أو التكوين، الرسمية منها وغير الرسمية (البرامج التطوعية، فردية كانت أم جماعية).

٢- جعل النص ضمن الأدوات التوعوية الجماهيرية، وتقريب أفكاره لغير المتخصصين بطرق متنوعة ملائمة.

٣- الجهود السابقة قد ترتقي إلى أن تكون شراكة في تأليف النص، أي: أن الميسر أو المختصر أو الموعّي بالنص، كأنه تحول إلى أن يكون مؤلفاً ثانياً للنص، وذلك أنه ساع لترسيخ النص، منهجه وأفكاره وأسلوبه.

٣-٣ فعالية التكرار

في الأجزاء السابقة، وقفنا على بعض الضوابط أو المحددات حيال إعادة قراءة النصوص الفلسفية، وهذا أمر جيد ومفيد. بيد أنه ثمة إشكالات، يتوجب علينا الاعتراف بها ومعالجتها، من ذلك مثلاً: مسألة الملل أو الرتابة عند إعادة قراءة نص فلسفي؛ إذ قد يكون ذلك صاعداً لنا عن إعادة القراءة. فكيف نضمن فعالية كبرى عند تكرار القراءة؟ هذه جملة من العوامل المساعدة على تعزيز هذه الفعالية، وسنجعلها في نقاط مكثفة.

١- ثور الحماسة. قد يكون الاكتشاف الأكبر للأفكار والمناهج ذات القيمة في النص مرتبطاً بالقراءة الأولى له، لكونها معبأة بالشغف والفضول، مما يستوجب إشعال الحماسة في كل مرة نعيد فيها قراءة نص من النصوص، لكي نبقي على شهية فضولنا المعرفي.

٢- تذوق اللغة. من الجوانب التي قد تجدد نشاطنا عند إعادة قراءة نص فلسفي، أن نتذوق الجانب اللغوي أكثر، ومن ذلك: اصطیاد مقولات تأسيسية، جاءت في قوالب شذرية إبداعية أو توصیفات أدبية مترقصة.

٣- جمع الشواهد. البحث عن الشواهد الخفية في النص سيكون أمراً مثيراً بالذات في القراءات الإضافية، لكون القراءة الأولى ربما مالت أو اكتفت بالشواهد المباشرة، بجانب البحث المعمق عن الشواهد السالبة أيضاً، أي: تلك التي تعارض الفكرة الرئيسة أو الأطروحة أو تشاكسها، على أن لا يكون ذلك متكلفاً، فنقع في فخاخ النقدية التفتيشية المتكلفة النزقة.

٤- دوّن الملاحظات. في كل قراءة إضافية للنص، دون ملاحظات جديدة، ولكي تضيف إثارة في القراءات، يمكنك إجراء مقارنات بين نوعية الملاحظات التي دونتها في القراءة الأولى، وتلك التي جاءت بعدها، وقد تتعرف على مستويات التطور في فكرك ومهارات القراءة، وبالأخص إذا كانت المسافة الزمنية الفاصلة بين القراءات مؤثرة.

٥- تفحص الفوائد. تفحص الفوائد والتأكد من استمرار جني الفوائد ضابط رئيس في إعادة القراءة للنص الفلسفي. إلى أي مدى يحسن الاستمرار أو التوقف عن تكرار القراءة؟ من الضوابط المفيدة في هذا -وهو منتزع من أدبيات البحث الكيفي أو النوعي- ما يسمى بـ مبدأ التشبع، بوصفه

معياراً لمدى نجاعة الاستمرار او عدمه في إعادة قراءة نص من النصوص الفلسفية. إنه باختصار يقول لنا: توقف عن إعادة القراءة إذا رأيت أنه لم يعد بوسعك جني فوائد إضافية ذات بال. هذا هو معيار التشبع، وهو نوعي وليس كمياً.

٦- تجاوز النص. إعادة القراءة الناجعة هي تلك التي تعين القارئ على تجاوز النص المعاد قراءته، إما بالإسهام في تطوير النص لمن يمتلك أدوات ذلك (تجاوز كتابي)، أو عبر الارتحال عنه صوب ما يكون أكثر عمقاً وفائدة (تجاوز قرائي)، وقد يجمع القارئ بين نمطي التجاوز.

٤. القراءة الفلسفية من حيث توزانها

في الفصول الفارطة، مر معنا أن البعض يتجه إلى إيلاء الفلسفة والمعرفة الفلسفية مرتبة أعلى مما تستحقه ضمن خُطاطة المعرفة الإنسانية. ويمارس البعض ذلك من جهة التنظير، ويمارسه آخرون من جهة التطبيق، وقد يجمعون الأمرين معاً، والنتيجة الحاصلة واحدة، حيث تتربع الفلسفة على عرش المعرفة الإنسانية، مُزيحة المعرفة الدينية من المنافسة أو مُقصية لها تماماً من المشهد المعرفي، وقد لا تأبه بالمعرفة الأدبية أو بالمعرفة العلمية.

القارئ الجيد للفلسفة يدرك أنها لا تعدو أن تكون ضرباً من ضروب المعرفة الإنسانية، مما يجعله ينزع نحو ترجمة قراءته الفلسفية إلى فعل قرائي رشيد يتمثل في التوازن المعرفي، فلا يرفع الفلسفة فوق مكانتها، ولا يبخسها حقها. ويمكن أن يترتب على ذلك العديد من المكاسب، ومن أهمها: تحقيق فعل التوازن في مسارات عديدة، نستعرضها باختصار.

٤-١ التوازن المصادري

يتحقق ذلك عبر القراءة في المصادر المعرفية، وفق خطة قرائية ملائمة، بحيث لا يُخلي القارئ نفسه من القراءة في المجالات الدينية والفلسفية والعلمية والأدبية والإنسانية، ضمن إطار معرفي ينشد التكامل المعرفي والنجاعة العملية. وهذا الفعل قد يكون تأسيسياً إن كان في بدايات القراءة الفلسفية، وقد يكون تقويمياً إن كان في خضم القراءة الفلسفية، وهو الكف عن القراءة الأحادية في المصادر الفلسفية، وذلك نظراً لكون المعرفة الفلسفية مفتقرة إلى الإطار الديني المقوّم والمهذّب من جهة المرجعية والرؤية الكلية، كما أنها مفتقرة أيضاً إلى ما يشحذها ويتحداها كما في المصادر العلمية المتخصصة. ويزداد تأثير المعرفة الفلسفية، إن هي تخضّبت بحناء الأدب وتجمّلت بقلائده.

٤-٢ التوازن المنهجي

يتحقق ذلك عبر استخدام المناهج والاستدلالات والمقاربات والأساليب المقرّرة في المصادر المعرفية المتنوعة، مما يُسهم في بناء ذهنية معرفية أكثر إحكاماً وشمولاً وأثراً، وأميل إلى التعاون والتكامل مع الآخرين. هذا الفعل يقود إلى تعزيز المحاقلة المنهجية، وقد يجد الإنسان نفسه منخرطاً في مشاريع فكرية متنوعة، يفعل بعضها هذه المناهج ويفعل بعضها الآخر تلك المناهج، في ترجمة حقيقية لمبدأ الصداقة بين المناهج والبراهين، وما يمكن أن يشمّر ذلك من توليد المعرفة وحسن إدارتها واستغلالها..

٤-٣ التوازن المفاهيمي

يتحقق ذلك عبر تفعيل المفاهيم الفلسفية الجيدة، مع التركيز على المفاهيم الأصيلة أي تلك النابعة من الثقافة العربية الإسلامية، وعدم التورط في المفاهيم التي تتوغل بنا في الإطار الفكري الخاص بالآخر، وتجربنا دون أن نشعر إلى رؤيته الكلية للكون والإله والحياة، وأدبياته الأسطورية أو الميثولوجية. هذا الفعل سيؤدي بنا إلى الكف عن حقن أدبياتنا النظرية وتطبيقاتنا العملية بمصطلحات فلسفية معطوبة أو تالفة، وتكثيف التركيز على مصطلحات أصيلة من قبيل: الفطرة، النفس، الروح، الحق، العقل، البرهان، الاستدلال، الاستبصار، الاستخبار، التفسير/ التأويل.

٤-٤ التوازن التطبيقي

يتحقق ذلك عبر السعي إلى تفعيل الأفكار الفلسفية الجيدة في الواقع المجتمعي المعيش بقالب عملي ملائم للشرائح ذات الصلة أو المستهدفة. هذا الفعل سيقودنا إلى الكف عن ممارسة لعبة الكلام دون أي تطبيقات عملية نافعة؛ إذ إنه يشجعنا على ترجمة بعض المصطلحات أو الأفكار أو المقاربات الفلسفية في قوالب مشاريع عملية في مجال التربية والتعليم أو التوعية المجتمعية العامة أو المشاريع الإنتاجية أو الابتكارية، ونحو ذلك من المجالات العملية، التي من شأنها تحسين تفكير وعملنا وإنتاجنا، راهناً ومستقبلاً.

الفصل الثامن: كم نقرأ في الفلسفة؟

الفصل الثامن: كم نقرأ في الفلسفة؟

قال حكيمٌ لرجل يستكثر العلمَ دون أن يعمل به: يا هذا،
إذا أفنيتَ عمرك في جمع السلاح، فمتى تقاثل به؟
تراث عربي إسلامي

المعرفة المفرطة تخنق أحياناً الفكرة الإبداعية.
علي عزت بيغوفيتش

قررنا في فصول سابقة أهمية القراءة الفلسفية وفوائدها وكيفيتها وماذا نقرأ فلسفياً. ولئن كنا قد أنجزنا ذلك في سياقات توصيفية «كيفية» كما يلاحظ القارئ، فإن الذهن مرشح والحالة هذه أن يشرع القارئ في التفكير في سؤال ذي طبيعة «كمية»؛ إذ يمكن أن يتساءل: كم يجب أو يفضل أن نقرأ في الفلسفة؟ ثلاثة كتب أو عشرة أو عشرين أو خمسين أو مئة؟ طرَحَ هذا السؤال، يُشعل المواجهة بين الكم والكيف ويجعلها سافرة هذه المرة، ويستدعي بعض الأفكار في الأدبيات الفلسفية من قبيل ما يطرحه الفكر الفلسفي الجدلي من أن الكم يقود حتماً إلى الكيف. لئن كانت فكرة الكم المنتج للكيف لها قدر من الوجهة أو النجاعة في بعض السياقات الحياتية والعملية والإنتاجية، فهل هي كذلك في محيط القراءة الفلسفية؟

هذه مسألة أعقد من أن يُجاب عنها بالإيجاب المجمل. سنطرح مثلاً واحداً يجلي خطورة الاندفاع في الإجابة عن هذا السؤال. من

المقولات التشخيصية الدقيقة المنتزعة من خزانة خبرات الشعوب وأمثلتها السائرة، تلك التي تذهب إلى أن أنصاف الحكماء حمقى. هذه المقولة مع حديثها الشديدة في التشخيص والتوصيف، إلا أنها لا تخلو من دقة ونجاعة، فهي تقضي بأن الكم القرائي الفلسفي لا ينبجم عنه بالضرورة حكمة جيدة أو تفلسف رشيد (= كيف فلسفي)، بل قد يصنع - في حالات معينة - قارئاً متعجرفاً نزقاً مشوّهاً في منهجه وفي تحليله وفي مقارباته وفي طروحاته.

لهذه الحثيات وأمثالها، سنعالج جملة من الموضوعات، بغية فك الاشتباك بين الكم والكيف في محيط القراءة الفلسفية على وجه التحديد، في محاولة لتجلية الصورة أكثر من جهة، ولإيجاد توليفة نحقق عبرها قدراً جيداً من التناغم والتكامل بينهما من جهة ثانية، على أننا سنجمع بين التنظير والتطبيق في المعالجة.

١. المقروء كما وكيفاً

المقروء الفلسفي، أهو كم أم كيف؟ لِمَ لا يكون الاثنين معاً؟ نعم، هو في حقيقة الأمر كذلك؛ إذ ثمة ارتباط ضروري بين الكم والكيف، فلا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر. بعد تقرير هذه المسألة، يتخلق سؤالان آخران: هل نُقدّم الكم أم الكيف؟ ما الحالات الممكنة حيال استيفاء الكم والكيف في القراءة الفلسفية؟

لضمان تناول بانورامي جيد لهذه المسألة من جهة، ولجعل القارئ يتبين موضعه حيال المقروء الفلسفي، وكيف يسعه أن يرتحل من حالة قرائية إلى حالة أفضل من جهة ثانية؛ دعونا نكون مصفوفة

الاحتمالات التي تعكس الحالات الممكنة بهذا الخصوص؛ إذ
القارئ إزاء بديل واحد من أربعة:

١-١ كم عالٍ وكيف عالٍ

تمثل هذه الحال الوضع الأمثل (=القارئ المثالي)؛ إذ يفلح
القارئ حينها في الجمع بين الجانبين الكمي والكيفي في القراءة
الفلسفية بقدر متوازن يفي باحتياجاته ويحقق تطلعاته، مع اختلاف
مستويات الكم والكيف من قارئ إلى آخر. ومما لا شك فيه أن هذا
القارئ متوفر على سمات عديدة، من بينها: وضوح الرؤية الفكرية
والحياتية، جودة الخطة القرائية، نجاعة المنهج القرائي، تبلور
المشروع المستهدف، مما يُرهِصُ بقارئ فعال منتج. ويتأرجح نمط
القراءة لدى هذا الصنف من القراء ما بين:

١ - القراءة التفسيرية (القراء ما بين السطورية)، حيث يعتمد
القارئ الكيفي إلى تفهم النص الفلسفي، ووصف مراد
الفيلسوف ومنهجه بدقة وإنصاف، مع القدرة على تفسير
نتائجه المحورية، وتأسيس العلاقات الشبكية فيما بينها؛ في
قالب نقدي، يبرز الإيجابيات والسلبيات على حد سواء.

٢ - القراءة التطبيقية (القراءة ما رواء السطورية)، حيث يجنح
القارئ الكيفي في هذه الحالة إلى تجاوز مجرد الفهم
والتفسير والنقد، إلى حالة بنائية تطبيقية، ومن ذلك على
سبيل المثال: تشييد نموذج تربوي تعليمي، في ضوء
أطروحة فيلسوف معين، أو تشييد نموذج للإنتاج أو
الابتكار في مجال تقني أو آخر.

١-٢ كم عالٍ وكيف منخفض

هذه حالة يقهر فيها الكمّ الكيف (=القارئ الاستعراضي)، وكأن القارئ في تحدٍ مفتوح لكسر رقم قياسي في حجم المقروء الفلسفي من حيث عدد الكتب والصفحات في قالب من القراءة السطورية الخاطفة، وقد ينتج عن هذا النهج قارئ شكس في قالب ادعائي فج؛ إذ يوهم الآخرين بأنه مطلع أو حتى متخصص في المدارس والتيارات والمفاهيم والأطروحات والمقاربات الفلسفية المتنوعة، وقد يمارس افتتاحاً على التفلسف أو التشخيص أو العلاج للمسائل الكبار والتحديات الضخمة، فيُرزء به مجتمعة، وهو يجسد بذلك جانباً من نجاعة مقولة أن أنصاف الحكماء هم حمقى بالفعل. انخفاض الكيف في هذه القراءة يعني أننا قبالة قراء يتأرجحون بين:

١- قراءة مباشرة (سطورية)، حيث يركز القارئ على الجوانب المباشرة في النص، دون الغوص في المعاني الضمنية أو الخفية، مع ضعف قدرته على تأسيس شبكة العلاقات بين المفاهيم والعوامل في النص.

٢- قراءة عشوائية مزاجية، فالقارئ في هذه الحالة يصاب بالعشوائية من جهة اختيار المقروء وفي كيفية القراءة وكميتها، ويكون ذلك مصحوباً بقالب مزاجي، مما يتسبب في عدم أو ضعف الانتظام في القراءة والمراكمة المعرفية.

١-٣ كم منخفض وكيف عالٍ

هذه حالة معاكسة لسابقتها، حيث يتغلب الكيفُ على جحافل الكم (=القارئ الفعال)، بحيث نجد قارئاً يركز على نصوص فلسفية

تأسيسية أو مرجعية أو محورية له، ويرفدها بقراءة متفحصة متعمقة متأنية، وغالباً ما يفلح هؤلاء القراء في تفعيل المقروء الفلسفي في محيط تخصصاتهم واهتماماتهم المعرفية وفي نصوصهم الكتابية، أي: أنهم يصلون بل يجيدون القراءة التطبيقية (القراءة ما وراء السطورية). وانخفاض كمية المقروء الفلسفي قد يكون نابعاً من الرؤية والخطة والمنهج القرائي وهذا أمر جيد ومفيد، وقد يكون ناجماً من تكاسل أو ثقيل قرائي في محيط الفلسفة، وفي هذا تأثير محتمل على الأهداف القرائية المتوخاة. وأما سمات القارئ الكيفي فقد تناولناها في التوصيف الأول.

١-٤ كم منخفض وكيف منخفض

تجسد هذه الحالة الحدود الدنيا أو اللاشيء في القراءة الفلسفية (=القارئ الضامر/ اللاقارئ)، وقد يكون ذلك بسبب العزوف المتعمد عن القراءة الفلسفية وفق الرؤية والخطة والمنهج القرائي، وقد يكون ذلك بسبب التكاسل أو الثقيل، ولكل وضع آثاره كما بيناه سابقاً. عموماً، قد يترتب على هذه الحالة فضيلة، والمتمثلة في مجافاة الادعاء بالاطلاع الواسع أو الفهم للحقل الفلسفي، وكأن هذا القارئ من طينة «الكاف خيره وشره» في جانب الفلسفة أو التفلسف. وقد يترتب على هذه الحالة خسائر معرفية كبيرة، إذا كانت المعرفة الفلسفية تمثل لبنة أساس في الإطار الفكري أو التطبيقي للقارئ؛ إذ قد تكون جزءاً رئيساً في المعالجة الناجعة للمسائل والموضوعات محل التفكير والتطبيق.

١-٥ مثال على الكم والكيف

سيكون مفيداً لو تناولنا مثلاً تطبيقياً في مجال القراءة الفلسفية، يعكس البدائل السابقة حيال الكم القرائي والكيف القرائي. لنفترض أننا إزاء قارئ غير متخصص في الفلسفة، وأنه شرع أو سيشرع في القراءة الفلسفية، لتحقيق غرض أو آخر. سنضع ثلاثة مستويات للقارئ: مبتدئ ومتوسط وجيد، وسنحدد الكم والكيف لكل مستوى قرائي، على أن تحديدنا هو تحديد تقريبي بطبيعة الحال، وقد يختلف من بيئة ثقافية إلى أخرى؛ وفق معايير قد تكون أعلى أو أقل من تلك التي اتكأنا عليها.

جدول (٣)

الكم والكيف في القراءة الفلسفية لثلاثة مستويات من القراءة

الغرض القرائي	كمية القراءة الفلسفية		كيفية القراءة الفلسفية
كم عالٍ وكيف عالٍ	قارئ مبتدئ	١٠-٥	قراءة تفسيرية
	قارئ متوسط	٢٠-١١	قراءة فاحصة
	قارئ جيد	٢٠ فأكثر	نقدية قراءة تطبيقية
كم عالٍ وكيف منخفض	قارئ مبتدئ	١٠-٥	قراءة عشوائية
	قارئ متوسط	٢٠-١١	قراءة مباشرة
	قارئ جيد	٢٠ فأكثر	قراءة مزاجية
كم منخفض وكيف عالٍ	قارئ مبتدئ	٥-١	قراءة تفسيرية
	قارئ متوسط	١٠-٦	قراءة فاحصة
	قارئ جيد	١١ فأكثر	نقدية قراءة تطبيقية
كم منخفض وكيف منخفض	القارئ المنخفض	٥-١	قراءة عشوائية قراءة مشتتة قراءة سطحية

٢- المعرفة حجاب

المعرفة قد تكون حجاباً لنا دون الإبداع في مجال أو آخر. تبدو هذه تهمة خطيرة للمعرفة. نعم، هي كذلك، مما يوجب التدليل عليها بطريقة منهجية مقنعة، وذلك عبر محورين متكاملين، نتكئ فيها على الأدبيات المتخصصة في هذه المسألة.

٢-١ توتر بين المعرفة والإبداع

تحذيرنا السابق من التسليم المطلق لمقولة أن الكم ينتج الكيف بالضرورة، محوط بحيثيات عديدة في محيط المعرفة عموماً وليس القراءة فقط، ومن ذلك أن دراسات عديدة كشفت أن ثمة توتراً في علاقة المعرفة بالإبداع (=أطروحة التوتر The Tention View)، فقد أوضحت أن المعرفة «الكبيرة» قد تؤثر سلباً على الإبداع، الذي هو الإتيان بـ جديد مفيد في حقل من الحقول، إن في جوانب التنظير أو في جوانب التطبيق، لكون هذه المعرفة تملأ الأذهان بإجابات «جاهزة» وربما «متكاملة» أو «نموذجية».

أطروحة التوتر هي السائدة في أدبيات علم النفس، وثمره أطروحة تعارضها، حيث تذهب إلى تقرير العكس^(١). ويمكن الجمع بين الأطروحتين، عبر القول بأن المعرفة الكبيرة تؤثر سلباً على بعض

(1) e.g. Koesler, A., *The Act of Creation*, NY: Macmillan, 1964, Weisberg, R., *Creativity and Knowledge: A challenge to Theories*, in: *Handbook of Creativity*, Sternberg, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 1st. p. 226.

الأذهان دون بعض وفي سياقات دون أخرى^(١). على كل، ثمة وجهة لأطروحة التوتر في جانبها البنائي المنطقي من جهة، وفي أبعادها التطبيقية من جهة ثانية، حيث تفيد الممارسات العملية بأن من يبالغ بمراكمة المعارف في ذهنه، يعاني في الغالب من ضعف تفعيل معارفه المتراكمة في قوالب من التفكير الخلاق التي تستجيب للتحديات والمستجدات، بخلاف حالة عدم توفر المعرفة السابقة، فعوض استجلاب حلول معلبة جاهزة من الذاكرة، ينشط العقل لتصنيع أفكار طازجة مبتكرة ملائمة. ويغدو هذا الاستجلاب عادة ذهنية، والعادة طبيعة ثانية كما يُقال^(٢).

٢-٢ المعرفة الفلسفية والإبداع

تزداد خطوة مسلك مراكمة المعرفة حينما نكون إزاء حقلي معرفي مطلبي بهالة من المبالغة أو حتى التقديس لمقولات مُنظريه كحقول الفلسفة، مما يعني أن فلسفات فلان أو إعلان المعبأة في رؤوسنا قد تغتال تفلسفنا النوعي الراهن، وبالأخص أن ثمة من يسوّق للتناج الفلسفي الغربي، مقررأ كونيته من جهة وضرورة التركيز على فهمه واستيعابه من جهة ثانية، وتناسى هؤلاء أننا سلكنا أكثر من قرن من عمرنا الحضاري ونحن نقرأ في هذا التناج، لدرجة أن بعضنا بات يستظهر تياراته ورموزه وأفكاره وتاريخه وراهنه، متقلّباً من صفحة

(١) من المسائل التي تجلي التأثير السلبي المحتمل للمعرفة على الإبداع، ما يتصل

بمسألة الاندهاش، فالأصل أن الإنسان يندهش حينما لا يعرف، والدهشة كما

قررنا هي منطلق الفلسفة والتفلسف، وهو من أرقى أنواع الإبداع. للمزيد

انظر: مكاوي، لم الفلسفة، ص ٢٧-٣٢.

(2) Koestler, The Act of Creation, p. 363.

قديمة إلى أخرى جديدة، دون أي ممارسة للتفلسف الرشيد حيال
المشكل المجتمعي المحلي.

وبشكل أكثر بلورة من الناحية العلمية الوصفية، نشير إلى أن
المعرفة الكبيرة تصبغ الأذهان بالعتاد المنهجي لـ التفكير التقاربي
الذي يميل عادة إلى بلورة «الحل» الصحيح أو الناجع في كل حالة،
لا التفكير التباعدي الذي يجهد في كل مرة إلى أن يبلور باقة من
الحلول التي يمكن أن يكون من بينها فكرة خلاقة أو أكثر. وصفنا
للمعرفة المؤثرة سلباً على الإبداع بـ الكبيرة يشي بأننا نشير في ذلك
إلى البعد الكمي الأفقي أو ما يُعرف بـ السعة المعرفية Knowledge
Base Breadth، في مقابلة للبعد الكيفي الرأسي أو ما يُعرف بـ العمق
المعرفي Knowledge Base Depth المؤثر إيجاباً على الإبداع⁽¹⁾.
ومع تقريرنا لكل ما سبق، يمكن القول إن من يتسم بصفات المبدعين
الكبار، يسعه الانفلات من أحاييل المعرفة عبر ممارسة المرونة
الذهنية المفضية إلى الطلاقة الفكرية، ومن ثمّ الأصالة الجالبة للجديد
المفيد. الإبداع تحليق في سماوات الخيال، يخلق به المبدع عالماً،
يتخلص عبره من ثقل الذاكرة.

هل يعني ذلك أننا نمارس تزهيذاً بالمعرفة والتزود منها؟ قطعاً،
لا، إذ غاية ما نرومه هو التحذير من أحاييل المعرفة، إذا كانت أذهاننا
متوجهة صوب تخوم الإبداع، فالسعة المعرفية قد تصنع من الإنسان
عارفاً أو عالماً أو خبيراً، ولكن قد تتخلص من المبدع داخله، أو تقزمه
من جراء قوالبها الجاهزة. السعة المعرفية مُرَحَّب بها وهي جيدة

(1) e.g. Scott, T., **Knowledge**, in: Encyclopedia of Creativity, Runco, M. and
Pritzker, S. (eds.), San Diego: Academic Press, 1999, 1^a, p. 119-129.

ومفيدة، مع وجوب توخي الحذر منها بشأن الممارسة الإبداعية، مع ما يتطلبه ذلك من تدعيم العمق المعرفي بجانب السعة المعرفية، أي السعي لإحداث التوازن بين الكم والكيف، وفق الرؤية والخطة والمنهج القرائي.

هل ندفع بالقول أنه يتوجب الانحياز للكيف القرائي الفلسفي؟ الأصل، كما قلنا مراراً، هو إحداث توازن ذكي بين الكم والكيف، مع الإشارة إلى أن ديناميكية الفعل القرائي وتجدد الرؤية والخطة والمنهج القرائي يوجب مراجعة معادلات التوازن، بعد أن نقطع مراحل قرائية معينة، وبالأخص تلك التي تترك آثاراً ملموسة على تفكيرنا وأسلوبنا ومقارباتنا ولغتنا. القارئ الجيد هو الذي يتعامل مع قامته المعرفية، كما يتعامل الحائك، ففي كل مرة يتأكد من القياسات، فيزيد وينقص بما يصلح هيئته ومشيته، في مساري: المعرفة والتأثير.

حسناً، ماذا لو حدث صراع بين الكم القرائي والكيف القرائي، ماذا نغلب؟ الأصل، ألا يحدث ذلك، ولا سيما لدى صاحب الرؤية والخطة والمنهج القرائي الجيد، ولكن لنفترض جدلاً حدوث ذلك، لسبب أو لآخر. كيف القرائي له الأولوية في كل حال، وذلك لما له من آثار إيجابية متنوعة، سواء على مستوى المهارات النظرية والمفاهيمية والمنهجية والأسلوبية، أو مستوى المهارات التطبيقية في المجالات المستهدفة من قبل القارئ.

٣. تحديات الكم القرائي

شددنا غير مرة على ضرورة إيجاد قدر معتبر من التناغم بين الكم والكيف في القراءة الفلسفية. الكم القرائي يحدث من جراء مراكمة

القراءات في مجال الفلسفة بنقس طويل . ثمة تحديات كبار تعترض طريق المراكمة لبعض القراء، وسوف نتناول بعضها عبر المحاور الآتية.

٣-١ عدم إكمال الكتب

هل يتوجب على القارئ إكمال قراءة كل كتاب؟ ما سمات الكتاب الذي تلمك قراءته كاملاً؟ هذان سؤالان مهمان، ولعلنا نجيب عنهما بتروٍ وتكامل. لا جواباً واحداً عليهما، فلكل مرحلة عمرية وفكرية جواب ملائم. في بدايات القراءة، يحسن بالقارئ أن يقرأ كل كتاب من الغلاف إلى الغلاف، في تعهد ذاتي صارم، وذلك لعدم التورط في بكور القراءة بنمط من القراءات الانتقائية النطاطة العشوائية، مما قد يتسبب في صناعة قارئ متذوق مزاجي.

ولهذا نلغي تحذيراً في التراث العربي الإسلامي من مغبة هذا المسلك القرائي، حيث كان العلماء يحرصون على تعليم تلاميذهم فضيلة إنهاء الكتاب، وبخاصة أنه من حيث الأصل أن الكتاب قد اختير بدقة، وفق رؤية وخطة ومنهج قرائي معين، مما يعني أن الرغبة في عدم الاكمال ناتج عن أحد أمرين: معرفي أو نفسي، أو مزيج منهما، فالمعرفي يكون ناجماً من صعوبة النص أو وعورته، والنفسي له تعلق بهذا، وقد يكون بسبب عدم انجذاب النفس إلى الحقل المعرفي أو النص المقروء، على الرغم من عدم وعورته. والمعوق النفسي إن طال مكثه، مع ضعف التحصيل، فقد يكون ذلك مؤشراً على وجود الحاجة للمراجعة والتقييم لمدى الاستمرار في القراءة في الحقل المقروء، وبخاصة إن كان هذا الحقل لا يعد حقلاً تأسيسياً

للقارئ من جهة أصيلة أي من بعد محوري في تكوينه المعرفي، وأن ثمة بديلاً يعوّض هذا الفقد القرائي.

وعليه، فإن القارئ المبتدئ مُطالب من حيث الأصل بأن يقرأ عشرات أو مئات الكتاب من غلافها إلى غلافها (بحسب مستوى القارئ)، على أن يهتدي بالخبرة والمراس إلى تفعيل نوع من القراءة السريعة للكتب التي يرى بأنها لا تحمل فائدة كبيرة، أو تلك التي تحتاج إلى أدوات لفهم معمق للنص لا يتوفر عليها وقت قراءتها، وبهذا يحافظ إلى حد كبير على «تعهد من الغلاف إلى الغلاف» مع قدر من المرونة. وفي هذا الاتجاه، يصور فرنسيس بيكون هذه الحالة بالقول: «بعض الكتب يتصفحها القارئ جزءاً من هنا وجزءاً من هناك، وبعضها يتصفحها القارئ بغير اشتياق أو عناية، وبعضها يستوعبه القارئ جميعاً بما في وسعه من جلد ومثابرة وانتباه»^(١). وسيجد القارئ أن ذلك مفيد في تمتين تكوينه العلمي والفكري، وبخاصة لمن يمتلك رؤية واضحة لما يتوجب عليه قراءته، من حيث المجالات والحقول المعرفية والمؤلفين والكتاب البارزين، مع خارطة جيدة للأولويات والترتيب لما سوف يقرأ.

ثمة تحدّد كمي آخر، لا يسوغ لنا تجاهله أو السكوت عنه، والمتمثل في السؤال: هل نعتد كمياً بالقراءة الجزئية، فنضيفها لإحصائية الكتب المقرّوءة؟ لنضرب على هذا مثلاً. لنفترض أن قارئاً أنهى كتاب قصة الفلسفة بنسبة ٦٠٪ ثم توقف عن القراءة لسبب أو لآخر، وأنه أراد أن يحسب إحصائية القراءة لديه، فهل يعد هذا الكتاب ضمن المنجز المقرّوء؟

(١) العقاد، فرنسيس باكون، ص ٧٤.

هذه مسألة عويصة، وليست يسيرة، وبخاصة أنها تعكس طيفاً كبيراً من الحالات والأوضاع والسياقات القرائية المتنوعة، مع اختلاف مستويات القراء وغاياتهم ومسوغاتهم حيال عدم إكمال الكتب الفلسفية. هذه العوامل مجتمعة تعقد المسألة، غير أنه يمكن للقارئ أن يضع مجموعة من المعايير التي تقربه من الدقة في هذا المسار. ومن بين المعايير المرشحة في هذا ما يلي:

١ - النسبة المنجزة في القراءة. لو كانت النسبة المنجزة كبيرة أو لنقل متوسطة، فإنه يمكن الاعتداد بالقراءة. وتختلف النسبة من قارئ إلى آخر، وتختلف أيضاً من مرحلة قرائية إلى أخرى.

٢ - الأجزاء المقروءة في النص. قد لا تكون النسبة كبيرة في قراءة كتاب بعينه، ولكن القارئ قد يكون قد أنجز جزءاً محورياً في القراءة، أو أنه قد أفلح في فهم جزء صعب أو معقد في النص. في هذه الحالة يمكن الاعتداد بهذه القراءة.

٣ - تفعيل الجزء المقروء. قد يكون القارئ بارعاً في تفعيل جزء قرأه في هذا الكتاب أو ذاك، ومن ذلك التعويل على هذا الجزء في كتابة بحث أو نص مهم أو في ترجمته لتطبيق تربوي أو إنتاجي أو ابتكاري، فهذه حالة قرائية جديدة بالاعتداد.

٣-٢ معايير إكمال الكتب

في مرحلة متوسطة، يتخلق تحدٍ يتمثل في كيفية تحديد معايير ناجعة لإكمال قراءة الكتب الفلسفية، حيث تمتلئ طاولة القارئ

وتتزامن فيها الكتب وتتنافس وربما تتصارع، ولا سيما إن كانت خطته القرائية تتطلب تنويعاً قرائياً في هذه المرحلة وتوازناً بين الكتب التخصصية من جهة والكتب الفلسفية من جهة ثانية. لا شك أن ذلك يمثل تحدياً خطيراً في هذه المرحلة القرائية، فلما الاستمرار على نهج من الغلاف إلى الغلاف وهو غير مجدٍ ألبتة؛ لأنه امتلاء بالكلمة وإغفال للكيف، ولكونه قد يتسبب في تضيق أوقات طويلة في كتب لا تستحق الوقت الممنوح لها، مقارنة بكتب أخرى.

يمكن للقارئ أن يضع لنفسه معايير للكتاب الذي يُقرأ كاملاً، وهذه المعايير تختلف من قارئ إلى آخر وفق اعتبارات عديدة، على أن ثمة معايير عامة، ينصح بتفعيلها في هذا الخصوص، ومنها:

- المنهجية الجيدة. الجانب المنهجي من أهم الأبعاد المؤسسة لنص جيد في الفلسفة وفي غيرها من المعارف، والكتاب الفلسفي غير المتأطر بمنهجية جيدة لا يستحق إكمال القراءة، بل قد يكون جديراً بالإهمال من حيث الأصل حتى لو وقع في أيدينا بالشراء أو بالإهداء، إلا إذا كان محتوياً على جزء يراه القارئ ضرورياً أو مهماً له، أو أنه يقرأه بذريعة نقده وتقويمه، فهذا شأن مختلف تماماً.

- إثارة السؤال. الكتاب الجيد الذي يستحق عناء إكمال قراءته هو ذلك الذي يثير أسئلة محورية في الموضوع المفكر به أو الظاهرة المبحوثة، أو في جوانب ذات علاقة، حيث تشكل هذه الأسئلة قاعدة لتفكير عميق لدى القارئ، وقد تحمله على قراءات معمقة ثرية في نصوص أو جوانب أو حقول أخرى ذات صلة.

- تعزيز المرونة. النص الفلسفي الجيد من شأنه تعزيز المرونة الذهنية، حيث يسعى لتقليب زوايا التفكير حيال أبعاد مختلفة للقضية المطروحة. وتعد المرونة الذهنية أحد أهم مقومات التفكير الإبداعي، وهو ما يؤكد أهمية هذا المعيار.
- حجم النص. هذا معيار ذو طبيعة كمية، ومقتضاه أن القرار بإكمال الكتاب الفلسفي من عدمه يعتمد في جانب منه على الحجم أو عدد الصفحات، مع وجوب استمراجه بقية المعايير الكيفية السابقة.

تفيدنا الممارسة العملية بتناقض الحاجة إلى القراءة الكاملة للكتب مع كثرة الكتب المقروءة، فالكتب تغني أجزاءها عن أجزاء في كتب أخرى، وتتواشج مكوناتها وتتكامل لبناتها. ومع مرور الوقت، تتطور المعايير، وقد ينحاز القارئ أكثر إلى المنهجية العلمية الدقيقة، والإبانة عن التحيزات، والتناول الفلسفي الجيد، والأسلوب اللغوي الشائق، والترتيب والتركيب الملائم لمكونات الكتاب؛ مع اشتراط كون الكتاب يقع داخل حدود اهتمامات القارئ البحثية والفكرية الحالية أو المستقبلية، فالقارئ الجيد لا يقرأ للحاضر فقط، بل للمستقبل، وهو الأهم والأكثر خطورة.

وفي مرحلة قرائية متقدمة، تتناقض كثيراً الكتب التي تحقق هذه المعايير مجتمعة، إلا أن قائمة طويلة من الكتب تظل مستحقة أن تُقرأ كاملاً، غير أن التحدي الأكبر في ذلك يكمن في كيفية الوصول إليها. إنها هناك، قابضة في خزانة الكتب، تترقب وصولنا. ولا ينبئك مثل خبير!

من المسائل التي يمكن أن تعرض في ذهن بعض القراء ما يتصل بإعادة قراءة نص من النصوص، هل يمكنه الاعتراف بهذه القراءة كمياً، كما لو أنه قرأ نصاً جديداً؟ لنفترض مثلاً، أن قارئاً قرر أن يعيد قراءة كتاب «في دلالة الفلسفة» أو كتاب «روح التفلسف»، فهل يحق له أن يدخل ذلك في إحصائية القراءة الشهرية أو السنوية؟ ماذا عن القراءة التي يصفها صاحبها بالفاشلة، مثل قراءات ابن سينا لكتاب الطبيعة لأرسطو، حيث يحكي أنه قرأ هذا النص أربعين مرة، ولم يفلح في فهمه، لدرجة أنه قال «هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه»، إلى أن وقع بالصدفة على كتاب للفارابي (في أغراض الحكيم)، ففتح له مغاليق هذا النص الذي كاد أن يحفظه عن ظهر قلب، دون فهمه من كثرة تكراره^(١)!

هذه المسألة الظرفية يمكن مقاربتها من زاوية كيفية، وذلك بوضع معايير للقراءة الثانية أو الثالثة أو العاشرة من جهة الاعتراف بها كمياً. بشكل عام، يمكن القول بأن القارئ لو أعاد قراءة كتاب كامل بقلب متأن، فإنه يكون بذلك كما لو أنه قرأ كتاباً جديداً، سواء بسواء. ويسعنا القول أيضاً إن القارئ الذي يعيد قراءة جزء مهم من النص بقراءة كيفية معمقة، فإن له أن يعد ذلك أيضاً في إحصائية المقرء، إن كان لهذه الإحصائية أهمية تذكر على المستوى الذاتي (قراءة شخصية) أو الجماعي (قراءة جماعية) بطريقة أو بأخرى.

(١) أموس برتولاشي، من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بحسب سيرته الذاتية، في: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، رشدي راشد (إشراف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١،

تتعين الإشارة في نهاية هذا الجزء إلى أن تناولنا لتحديات الكم القرائي هو تناول كيفي (نوعي) في حقيقته ومآله؛ إذ إنه يؤوب للتأكيد على أهمية تكرار القراءة للنصوص المستحقة، وترسيخ قيمتها المعرفية حتى لو كانت الإعادة جزئية (= جزء من الكتاب)، وليس من أجل البعد الكمي أو الإحصائي في قلبه المباشر، فما أبعدني في الحقيقة عن التفكير المكتمل. وفي هذا النهج، لتذكر ما رُوي عن الربيع المزني من إعادة قراءة كتاب الرسالة لنحو خمسين عاماً. ترى كم تعادل مثل هذا القراءة المتفحصة من كتاب جديد؟ وهل هي إعادة قراءة أم أنها قراءة جديدة في كل مرة في نص فاخر مُلهم؟! لا يسعك أن تكون غنياً بالكيف، ما لم تُفقر شعورك بالكم!

الفصل التاسع: متى نقرأ في الفلسفة؟

الفصل التاسع، متى نقرأ في الفلسفة؟

من تعلم العلم بعدما يدخل في السن كان كالكاظم على
ظهر الماء.

تراث عربي إسلامي

من آفات طلب العلم: الانتقال من علم إلى آخر قبل أن
يحصل المراد منه، أو من كتاب إلى كتاب.

محمد بن أحمد الحضيكي

لا تكتمل حبكنا حول القراءة الفلسفية، دون عنصر الزمن،
فالزمان يخطب عقل القارئ بالترتيب والتخطيط، ويزرعه بالأولويات
والبرامج، ويُسَمِّسه بالتعاقب والتزامن، فتنبت الأفكار غضة قوية
نامية. القارئ الجيد هو الذي يُزَمِّن نفسه بطريقة ناجعة ثلاث طفولته
وشبابه وكهولته القرائية، فيقدِّم هذا ويؤخر ذاك، ويقصي نصاً ويقرب
آخر، وفق متطلبات المرحلة، وإكراهات الفهم، وإملاءات العقل،
ودفق الروح.

وعليه، فمن المنطقي أن يتساءل القارئ عند هذا المنعطف: متى
نقرأ في الفلسفة؟ أفي البدايات نقرأها طلباً لأبكار الأفكار، ورموز
الكنوز، والغرائب وكشف العجائب، أم في الوسط التماساً لدقائق
الحقائق، وكشف التمويهات، وإحكام الأحكام، أم في النهايات

وصولاً لـ لباب الألباب، وغاية المرام، ومتتهى السالك^(١)؟

قد يكون السؤال عن توقيت القراءة الفلسفية نابعاً ممن قرأ فعلياً في الفلسفة، أو ممن يفكر في القراءة فيها راهناً أو مستقبلاً، فلكل غرضه في المسألة ووجهة هو موليتها. على أي حال، ستكون مقاربتنا فيما أحسب مفيدة لهؤلاء جميعاً، حيث سنعمد إلى معالجة الأبعاد الرئيسة في مسألة التوقيت في سياقات قرائية متنوعة. هذه المقاربة بُنيت منطقياً على تقصي الاحتمالات الممكنة من جهة توقيت القراءة الفلسفية وتخطيطها، مراعين عاملي الوعي والقناعة بهذه القراءة، فتتج لدينا بدائل نتعرض لها بتفصيل يليق بكل واحد منها، مع طرح أمثلة تطبيقية لإيضاح الفكرة وتثميرها.

١. القراءة بحسب الخطّة

تفيد الممارسة العملية بنجاعة التخطيط القرائي والتوازن بين الكمي والكيفي ونحو ذلك من الأبعاد، ومن ذلك ما يصوّره لنا برتراند رسل، حيث يقول: «أكثرُ من القراءة في تلك الأعوام، لكنها لم تكن قراءة موجهة، ولذلك ذهب كثير منها بغير جدوى»، ويواصل تصويره، فنظفر بلقطة تخطيطية أخرى، حيث يقول: «وكان لي عندئذٍ من المال ما يكفي، بحيث أعيش في ميسرة بغير حاجة إلى عمل أرتزق منه؛ ولذلك استطعتُ أن أنصرف بفراغي كله إلى الفلسفة والرياضة،

(١) توسلي بالإشارة إلى عناوين كتب سيف الدين الأمدى (٥٥١-٦٣١هـ) هو من باب الإعجاب بعقليته الفذة فهو من أذكى العالم كما يقول عنه الذهبي وغيره، ويعنونه الباذخة الجاذبة، ولا يحمل ذلك تزكية قرائية مخصوصة لهذه الكتب بعينها، فهي كتب متخصصة في أبواب الحكمة والكلام والمنطق والأصول.

ما عدا الأماسي، إذ كنا نملؤها بقراءة التاريخ قراءة مسموعة الصوت»^(١).

وقد يكون التخطيط القرائي مصدره الأسرة أو أحد أفرادها في بداياته، وهنا نتذكر كيف جاهدت والدته إبراهيم لتكون على تعليمه القراءة والكتابة وتحبيب القراءة إليه، بخلاف والده «إذ كان يرى الصبي أحوج إلى الفأس منه إلى القلم، وحبته أنه لا يعرف من الكتابة إلا أن يرسم اسمه، ومع ذلك فهو يكسب بفأسه ما يقيم أود أسرته»، وبعدها دخل المدرسة «وأقبل الصبي على تعلم الكتابة والقراءة إقبالاً لم يُعهد مثله في نظرائه، ولقد كان يعمد إلى قطع الفحم كلما عاد إلى الكوخ، فيكتبُ بها على غطاء صندوق من الخشب تارة، أو على ظهر محرك الموقد تارة أخرى! وكان يكرر ذلك في غير ملل مع صعوبة الكتابة بالفحم على مثل تلك الأشياء، وأتى له المداد والورق إلا ما ندر من قصاصات رديئة، كان يرضن بها على التمرن، فلا يخط عليها إلا ما أحسن كتابته على الخشب، وهكذا تعود الصبي أن ينقي عبارته من الحشو، وأن يفكر ملياً قبل أن يكتب كي لا يثبت على الورق إلا ما تطمئن نفسه إليه .. ازداد إقبال الغلام على القراءة، ولكن أباه لا يهش لذلك ولا يأبه له، بل إنه ليقطع عليه أكثر الأحيان قراءته، فيستصحبه إلى الغابة ليعاونه فيما يراه أجدى على الأسرة من عمل»، ثم «كان للفتى نظرة نافذة إلى أعماق الأشياء، لا ينصرف عما يقرأ حتى يتعمقه تعمقاً عجباً، ولا يدع مسألة حتى يفهمها حق الفهم. وكان إلى رجاحة عقله ذا نفس تنفعل بطبيعة تكوينها للجمال والحق وتنفر من الأذى والشر، لو رآه خبير بطباع البشر يومئذ لظن أنه حيال شاعر تنبسط

(١) زكي نجيب محمود، برتراند رسل، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠٢٠، ص ١٤، ١٧.

جوانب نفسه، وتتهياً روحه لرسالة من الرسائل، ولقد كان إبراهيم يكتب الشعر فعلاً يومئذ ويقرؤه على خلّائه، وصارت للشاعر برينز منزلة في نفسه لا تسمو عليها غير منزلة شكسبير، ولقد كان يكرر ما يعجبه ويكتبه في سجل ويعاود النظر فيه، وعرف ذلك عنه منذ تعلم القراءة، فاستوى له من ذلك قدر من بليغ الكلام، تأثرت به نفسه واستقام به لسانه، وصاحب ذلك شخصية جادة متفردة، حيث عرف «الناس إبراهيم فوق ذلك باستقامته، فما عهدوا عليه من سوء قط، كان لا يعرف الخمر ولا الميسر ولا يقرب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وكان يشغل فراغه بالقراءة كعاداته منذ تعلم القراءة، وكثيراً ما رآه المارة وقد استلقى على ظهره في الحانوت ورفع أمام عينيه كتاباً فما يضعه إلا حتى يقصد إليه مشترٍ ثم يعود إليه متى انصرف، ويظل يقرأ في غير ملل، ولكم كان يتعجب بعض من يراه إذ يسمعون به يجهر أحياناً بقراءته ثم يقفز واقفاً إذا أعجبه عبارة فيرددها مرات ثم يشبها في قرطاس»^(١). ماذا لو خلث حياة لتكون من هذا النوع من التخطيط القرائي والهمة القرائية والتركيز العالي؟ لو خلث: كان مجرد نجار أو حتى بائع حطب!

التركيز القرائي عضيد للتخطيط القرائي، فلو خطط القارئ واستفرغ وسعه في ذلك، دون أن يكون ذا تركيز جيد وكاف، فلن يكون بمقدوره أن يُفيد كثيراً من هذا التخطيط، وحالة لتكون ضمن الشواهد على ذلك. يقوّي ذلك، ما خلّص إليه علم الأعصاب الذهني الحديث، ومن بين النتائج المهمة، تلك النتيجة التي تذهب إلى تأكيد أن التعلم يحدث بصورة جيدة، حينما ينجح القارئ أو المتعلم في

(١) محمود الخفيف، إبراهيم لتكوين، القاهرة: هنداي، ط ١، ٢٠١٤، ص ١١، ٢٦.

توجيه كل مصادر الانتباه نحو الشيء المقروء، مع تحذير العلماء المتخصصين مما يسمونه بالانتباه الموزع أو المشتت Divided Attention، حيث يؤثر سلباً على فعالية الذاكرة وعمليات ترميز المعلومات، مما يصعب عمليات استرجاع المعرفة^(١). وما سبق يجعلنا نقرر بأن التخطيط القرائي الجيد يقتضي هندسة ذكية للانتباه وبناءً جيداً للذاكرة وتفعيلاً لباحاته الواعية وغير الواعية، ضمن خطاطات ترميزية ملائمة.

بديل القراءة بحسب الخطة يفترض أن القارئ لديه الوعي والقناعة بالقراءة الفلسفية في مرحلة قرائية معينة. يقترب هذا البديل من وضعه المثالي، إذا كان الوعي والقناعة متقدمة، بحيث تتيح للقارئ أن يزمن نفسه بشكل مبكر، على أن القارئ لا يعدم فائدة حتى لو كان ذلك متأخراً بعض الشيء، ولا سيما أن التوقيت الذي نعالجه في هذا الفصل لا يتضمن فقط العنصر الزمني المحض، حيث يشمل جانب ترتيب المقروءات في حقول معرفية متنوعة. هذان المساران من التزمين والتخطيط للقراءة الفلسفية يتكاملان من الناحية النظرية والتطبيقية، وهما يستحقان معالجة خاصة، وهو ما سيكون عبر هذين المحورين الفرعيين، يمثل الأول فيهما المادة، ويجسد الثاني الصورة.

١-١ تزمين القراءة الفلسفية

هذا المسار يركز على عنصر الزمن، فيموضع القراءة الفلسفية في أزمان متعاقبة أو متزامنة، ليحقق مكاسب قرائية منشودة، وفق الرؤية

(١) بيرنارد بارس، نيكول قيج، المعرفة والمنع والوعي - مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، الرياض: جامعة الملك سعود، ط١، ٢٠١٨، ص ٥٩٤-٥٩٥.

والخطة والمنهج القرائي. وحينما نكون إزاء تزمين للقراءة الفلسفية على هذا النحو، فإن أسئلة أخرى تتوافد على فم المسألة: ماذا نقرأ في كل مرحلة؟ لماذا نقرأ في هذه المرحلة أو تلك؟ كيف نقرأ في كل مرحلة؟ كم نقرأ في كل مرحلة؟

توافد الأسئلة على ذهن القارئ، يشدد على ضرورة التوسل بتفكير تركيبى حيال القراءة الفلسفية؛ إذ إنها بدت كما لو كانت نموذجاً متكاملأً، كل جزء فيه يطلب أخاه، ويشد من أزره، في تعاضدية بنائية كيفية كمية. التفكير التركيبى يكون أئنع إذا كان مصحوباً بوعى أعمق حيال الركائز الآتية:

١- القراءة الفلسفية فى أصولها ومسائلها الكبار هى من النوع التأسيسى فى جوانب عقلية ومنهجية ومفاهيمية، والقراءات التأسيسية تكون أفيد إذا كانت مبكرة ما أمكن.

٢- القراءة الفلسفية ذات طبيعة تشبيكية، فالفلسفة كانت أم العلوم، الأمر الذى يجعل هذه القراءة أنجع إذا كانت مخططة بقلب تزامنى ضمن قراءات مستهدفة فى حقول معرفية متعاضدة، فى برامج زمنية ملائمة.

٣- القراءة الفلسفية تتسم بالصعوبة من جهة مفاهيمها ومناهجها وحجاجها ومضامينها، مما يستلزم قراءات إثرائية متزامنة فى حقول معرفية تعين على تقريب النص الفلسفى وتفهمه والتعمق فيه، والقدرة على تفعيل المقروء الفلسفى وتطبيقه، كالقراءة فى أصول الفقه واللغة والأدب وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ.

٤ - القراءة الفلسفية تتعمق إذا خامرتها تطبيقات عملية، مما يعني نجاعة ربطها زمنياً بتمارين عملية في هذا الحقل أو ذاك، سواء كانت هذه التمارين قرائية أم منهجية أم كتابية أم خليطاً من ذلك كله، أكان ذلك بقلب فردي أم جماعي، ولكل فوائده.

تزمين القراءة الفلسفية ليس خلوّاً من الإشكاليات التي تفتقر لمعالجات ذكية ملائمة. يصعب تصيد كل الإشكاليات المحتملة والإحاطة بها، مما يلجئنا إلى تخير بعضها، لتكون بمثابة الأمثلة على المقاربات المقترحة، وللقارئ أن يطور مقاربات حيال الإشكاليات الأخرى التي لم نتعرض لها.

من هذه الإشكاليات ما يتعلق بمسألة تحديد المقروء الفلسفي، إذا كان القارئ بصدد التخطيط للقراءة الفلسفية وجعلها في المراحل الأولى من القراءة، فمن يحدد له المقروء الفلسفي إذا كان عمره البيولوجي أو القرائي لا يخوله فعل ذلك؟

هذه معضلة حقيقية. ليس ثمة بد من اللجوء إلى مرجعية قرائية موثوقة. هذا يقودنا إلى مسألة الثقة^(١) ومعاييرها في طلب المشورة القرائية، فمن ذا الذي يستحق أن يثق به قارئ غض؟ الإنسان كائن وثوقي، فلا يسعه إلا أن يثق بأطراف خارجية، وفق معايير مرجعية

(١) هذه المسألة مبحوثة فلسفياً في مقاربات عديدة، ومن ضمنها: المقاربات المعالجة للثقة في سياق العقل والأخلاق، مع التمييز بين مفاهيم متشابكة من قبيل: الثقة، الاعتماد، الاطمئنان، الائتمان، الشهادة. انظر مثلاً: أولي لاغرسيتز، الثقة والأخلاق والعقل البشري، ترجمة: مصطفى سمير عبدالرحيم، بيروت: الراوند، ط ١، ٢٠٢١.

سياقية معينة، وذلك أننا «ملتزمون تجاه بعضنا البعض، ونتحمل المسؤولية تجاه بعضنا البعض»^(١).

ثقة القارئ في المرجعية القرائية تنبني عموماً على مكونين رئيسيين، وهما:

١ - الخبرة المعمقة في الحقل المقروء وأدبياته.

٢ - الاكتناز الإيماني والأخلاقي.

ولضمان نجاعة المشورة المرجعية في القراءة، نضيف لهما مكوناً ثالثاً، وهو:

٣ - الذهنية التخطيطية المنظمة الممرحلة.

المكونات السابقة، تفيد بأنه ليس ثمة مرجعية قرائية عامة، أي في كل الحقول المعرفية، وقد يحدث في بعض الأحيان وجود مرجعية موسوعية، لها دراية في حقول معرفية عديدة، مع إحاطة عجيبة بأدبياتها في جوانبها البنائية والنقدية، وهذا في حكم النادر، وبالأخص بعد تشقق المعرفة وتوسعها الهائل في العصر الحديث.

وبالنظر إلى ضخامة الحقل الفلسفي وتفجر أدبياته وتكثر نصوصه، فقد يكون القارئ في الفلسفة بحاجة إلى عدة مرجعيات قرائية، لا سيما إن كانت المسألة دقيقة متخصصة، فمن يفيدك حول أدبيات الفلسفة العامة، قد لا يفيدك بخصوص أدبيات متخصصة أو متعمقة في: الفلسفة التحليلية، أو فلسفة اللغة، أو فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقا، أو الفلسفة الظاهرانية أو الفينمينولوجية، أو الفلسفة

(١) لاغرسيتز، الثقة والأخلاق والعقل البشري، ص ٢٤٩.

والجسد، أو فلسفة الأخلاق، أو فلسفة التقنية، أو فلسفة القانون، أو الفلسفة الحيوية، أو فلسفة العلم.

١-٢ تخطيط القراءة الفلسفية

هذا المسار (=الصورة) يكمل سابقه (=المادة)؛ إذ إنه ساع لجعل الفعل القرائي مبرمجاً في مراحل مرتبة بقالب متعاقبة ومتزامنة؛ وفق غايات قرائية محددة. تفيد الممارسة العملية بأن البعض يخسر كثيراً حينما يستبعد فكرة التزامن في أداء مهام حياتية، ومن ذلك المهام القرائية، حيث يتوهم أن التميز يقتضي دوماً التركيز بدرجة عالية على الشيء المنفذ، وبهذا يقصي فكرة التزامن، فلا ينفذ المهام إلا وفق ترتيب تعاقبي صارم، وهذا خطأ كبير.

الأمر بخلاف ما يتوهم التعاقبيون، فبعض المهام القرائية لا تحقق المكاسب المرجوة بمستويات عالية، إلا إذا كانت تزامنية، حيث تعمل المعرفة بمختلف مساراتها كشبكة تتعاضد أجزاؤها ويسند بعضها بعضاً بصور متنوعة، إلى درجة تبدو كما لو كانت مثل لعبة القطع الملونة، إذ تحتاج إلى تحريك القطعة الزرقاء وإنزالها تحت لبعض الوقت، وجر الخضراء تجاه اليمين، لتكون قادراً على موضعة الصفراء في مكانها، فيكتمل العقد الأصفر، فتتحقق بذلك النصر. المعرفة، تعمل بشكل مشابه، مما يوجب تعويد الذهن على تزامنية القراءة والكتابة في حقول معرفية عديدة في الوقت ذاته.

يمكن بشكل عام، وضع القراءة الفلسفية في ثلاث مراحل كبار، ويمكن لنا أن نشير إلى بعض الأبعاد والملاح لكل مرحلة، كما في الجدول أدناه:

الجدول (٤)

أهم الأبعاد والملاحم التخطيطية لمراحل القراءة الفلسفية

المراحل القرائية	أبعاد وملاحم كيفية	أبعاد وملاحم كمية
المرحلة التأسيسية	<ul style="list-style-type: none"> - استشارة مرجعية قرائية موثوقة. - تقرير مبدأ القراءة المتأنية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة. 	<ul style="list-style-type: none"> - تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي (لتكن مثلاً ١٠-٥). - تحديد الكم القرائي من القراءات الإثرائية.
المرحلة المتوسطة	<ul style="list-style-type: none"> - تفحص قائمة النصوص المقترحة والتأكد من نجاعتها. - تقرير مبدأ القراءة التفسيرية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة. 	<ul style="list-style-type: none"> - تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي (لتكن مثلاً ٢٠-١١). - تحديد عدد مرات تكرار قراءة النصوص.
المرحلة المتقدمة	<ul style="list-style-type: none"> - تقرير مبدأ القراءة المباشرة للفلاسفة الكبار (دون توسط الشراح وغيرهم). - تقرير مبدأ القراءة التطبيقية. - تقرير مبدأ إعادة القراءة. - التخطيط لأعمال تطبيقية. 	<ul style="list-style-type: none"> - تحديد الكم القرائي في الحقل الفلسفي. - تحديد عدد التطبيقات العملية. - تحديد عدد المنتجات التطبيقية (تحليلات منجزة، نصوص مكتوبة، نماذج عمل للإنتاج أو الابتكار الصناعي أو التقني أو غيره).

مع أهمية الترتيب والتخطيط للفعل القرائي، فقد لا يكون هذا المسار متاحاً للقارئ في الحياة العملية، إما بسبب ضعف الوعي حيال الفعل التخطيطي ذاته، أو من جراء عدم وجود مرجعيات قرائية موثوقة راغبة في مساندة أعمال التخطيط للقارئ، أو يكون ذلك بسبب أن القناعة بالقراءة الفلسفية جاءت في وقت متأخر بعض الشيء، مما يفوّت فرصة التخطيط عليه، على أننا نشدد على إيجاد توليفة تخطيطية جيدة في الفعل القرائي، ولو بطريقة تقريبية. تشهد الممارسات العملية، أن ثمة فرقاً كبيراً في النتائج التي يحققها القراء، وفي رأيي أن ذلك يعود في قسط كبير منه إلى الجوانب التخطيطية، وقد عاينُ ذلك شخصياً في نماذج قرائية عديدة.

التخطيط القرائي مفيد لكل القراء، في كل آن وطور، على أن قيمة التخطيط القرائي تكون أكبر لشرائح قرائية معينة، ومن هذه الشرائح ما يلي:

١- القراء العلماء. من يعد نفسه ليكون عالماً أو خبيراً في مجال محدد، فإنه مفتقر لقدرة كاف من التخطيط القرائي في قوالبه التعااقبية والتزامنية، لضمان تشييد بناء فكري ومنهجي وعلمي متماسك، يمكنه من القبض على مفاصل حقول معرفية والتشبع بإطارها العلمي، والإفادة الموقوتة من عتادها المنهجي.

٢- القراء الكتاب. من ينذر نفسه ليكون كاتباً مُجيداً في مجالات معرفية معينة، فإنه بحاجة إلى لملمة باقة متنوعة من المهارات المنهجية والمفاهيمية والأسلوبية التي ينتزعاها من حقول معرفية، الواحد تلو الآخر في سياق زمني

تخطيطي، في حُلة تعاقيية وتزامنية ملائمة. في هذا
الفسطاط، يخرج علينا عباس محمود العقاد، ليقول: «ولم
أكن قارئاً إلا لأنني سأكون كاتباً يوماً من الأيام متى تيسرت
الأداة»، ويفصح عن جانب من جوانب التخطيط القرائي
المبكر، حيث يقرر: «إنني منذ بلغت سن الطفولة وفهمت
شيئاً يسمى المستقبل، لم أعرف لي أملاً في الحياة غير
صناعة القلم، ولم تكن أمامي صورة لصناعة القلم في أول
الأمر غير صناعة الصحافة»^(١).

التخطيط المرحل المزمّن للقراءة الفلسفية كما في الجدول
السابق يحتاج إلى بلورة إطار كفي في كمي، لتحديد المعالم الأساسية
في هذا التخطيط. فمثلاً: ذكرنا في المثال السابق أن التخطيط جرى
على ثلاث مراحل: تأسيسية ووسطى ومتقدمة. ما ضابط المرحلة
التأسيسية؟ وما ضابط الوسطى والمتقدمة؟ كيف نوصف كل مرحلة؟
وكم عدد الشهور أو السنوات لكل مرحلة؟ من الواضح أنه ليس ثمة
إجابة محددة صالحة لكل حالة قرائية، إذ لكل غاياته وأوضاعه
 واحتياجاته، أو لنقل مقاساته القرائية. وهذه المسألة تغتني بالمشورة
القرائية المرجعية.

٢. القراءة بحسب الحاجة

قد فلتت زمام التخطيط القرائي من قبضة القارئ لسبب مما
ذكرناه آنفاً، فلا يكون ثمة مفر حينذاك من لبّوس الحاجة، فيعمد إليه
القارئ، ويتقي به زمهرير المنهج وشعار المفهوم، فيقرأ هذا النص

(١) عباس محمود العقاد، حياة قلم، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٣، ص ٧، ١٣.

الفلسفي أو ذاك، متى شعر بأنه سيعينه على نوايب الفهم وعاديات التفسير ومكدرات التطبيق. تتفاوت الآثار المترتبة على مقارنة القراءة بحسب الحاجة وفق مستويات القراء والسياقات القرائية المختلفة، ومن ذلك ما نعالجه في هذين المحورين.

٢-١ قارئ متصيد لنص فلسفي

هذه المقاربة ذات طابع عملي صرف، وهي تعني أن القارئ ليس لديه قائمة بمقروءات فلسفية بقالب مخطط وبرامج زمنية، فهو يقرأ في الفلسفة بحسب الحاجة فقط. هذه المقاربة العملية تكون مجدية في العادة للقراء المتقدمين؛ إذ إنهم يدركون ببصيرة عالية متى يتحركون صوب نص فلسفي معين، فيصيبون منه حاجتهم بالقدر المطلوب، بأقل الجهود والأوقات الممكنة.

هذا أمر جلي، وليس ثمة إشكاليات معقدة تحوطه في أكثر الحالات التي ننصورها. وذلك أن القارئ المتقدم في الأغلب يكون قد أسس نفسه بما يكفي من الذخائر الفلسفية والمنهجية والمعرفية، وقد يجمع مع ذلك إحاطة جيدة بالأدبيات الفلسفية الملائمة له، وفي هذه الحالات، تغدو هذه المقاربة رائعة، بل قد تكون هي الخيار الأفضل.

أما إن كان لا يتوفر على معرفة جيدة في الأدبيات الفلسفية، فيكون مُطالباً آنذاك بالإفادة من مشورة مرجعية متخصصة. والأصل أن لا يكون ذلك عسيراً عليه؛ إذ من عادة القراء المتقدمين تكوين شبكات قرائية متخصصة وعميقة وبعضها يكون عابراً للتخصصات، مما يُيسر الحصول على المشورة المرجعية، متى احتاج إليها.

لنضرب على ذلك أمثلة عملية. ثمة قارئ متقدم، يعد العدة لإلقاء ورقة عن حقل الأدب وإسهاماته المعرفية المتنوعة على مجموعة من المثقفين. وفي خضم الاستعداد للورقة، طلب منه المنظمون الاستعداد للإجابة عن سؤال أعجزهم، مفاده: هل الأدب علم كالفيزياء والرياضيات؟ متى يكون الأدب علماً؟ مطالبين إياه بمعالجة فلسفية.

قارئنا المتقدم هذا على إطلاع جيد بالنصوص الأدبية التي تناولت مدى علمية الأدب بقالب منهجي متفلسف^(١)، ولكنه لم يقف على نصوص فلسفية محضة أو متخصصة تعاركت مع هذا السؤال الشكس. هو يعلم أن ثمة حقلاً يُسمى بـ فلسفة العلم أو فقه العلوم أو الإستمولوجيا، وبأن هذا الحقل هو مظنة المعالجة الفلسفية التفصيلية لهذه المسألة، ولكنه لا يعرف المراجع الملائمة له.

اتصل بصديق «إستمولوجي»، طالباً منه المعونة في الدلالة على مراجع مناسبة. أحاله الصديق إلى كتابي: منطق البحث العلمي لـ كارل بوبر، وبنية الثورات العلمية لـ توماس كون، مضيفاً: وإن أردت التوسع أكثر فعُد إلى نصوص: إمري لاكاتوش «العلم والعلم الزائف»، وبول فيرابند «ضد المنهج»، ولك أن تقرأ في ... حينها قاطعه بهدوء

(١) من قبيل: عودة، تكوين النظرية؛ زياد، آفاق النظرية الأدبية؛ عبد الرحيم جبران، سراب النظرية، بيروت: الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠١٣؛ محمد الكحلوي، النظرية والمنهج - في النقد والقراءة وتحليل الخطاب، أبها: نادي أبها الأدبي، ط ١، ٢٠١٦؛ حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر - مناهج ونظريات ومواقف، فاس: المؤلف، ط ٤، ٢٠١٨؛ ريمند وليمز، الماركسية والأدب - في النقد الأدبي والنظرية الثقافية، ترجمة: عهود المخيني، بيروت: الروافد، ط ١، ٢٠٢٠؛ الذغمومي، نقد النقد - وتنظير النقد العربي المعاصر، ٢٠٢١.

صاحبنا، قائلاً: متى رأيتني أقرأ في نصوصكم الوعرة هذه؟ أعرف هذه المراجع من حيث الجملة خاصة الشهيرة منها، ولكنني كنت أسأل عن نص فلسفي يجمع شتات المسألة ويلمّ الأقوال المحورية بقالب أدبي شيق. افتر المستشار عن ابتسامة الظفر، قائلاً، وهذه النصوص عديدة أيضاً. دون إبطاء صاحبنا، يرد: يكفيني مرجع جيد واحد، يا سيدي. أشار المستشار إلى كتاب: «الحنين إلى الخرافة - فصول في العلم الزائف» لـ عادل مصطفى. قرأه صاحبنا ووجد أنه يكفي للقيام بالمهمة، وفكر أن المسألة جديرة بمزيد من التفكير وربما الكتابة في وقت لاحق، فشكر في قلبه من ورطه بذلك السؤال.

هذا مثال ثانٍ. سمع قارئ مثقف مقولة لأحدهم، يذهب فيها إلى أنه لا يمكن تأسيس منهجية علمية نابغة من الفكر العربي الإسلامي، لحيثيات لم يقتنع بها صاحبنا، بيد أنه لم يُحر جواباً مُسكناً حيال أصل المسألة. بعد المشورة المرجعية من متخصص، تبّلع أن ثمة نصوصاً كثيرة، قد أُعدت في هذا المجال، وهي متنوعة المستويات والعمق والصعوبة والتفصيل. ولمثل غرضه الفارط، ربما يكفيه أن يطلع على كتاب حديث بعنوان «نحو منهجية علمية إسلامية - توطین العلم في ثقافتنا» لـ يُمنى طُريف الخولي، مُطليعاً إياه على بعض العناوين الواردة في فهرس الكتاب، ومنها:

- ١ - ما قبل المنهج وما حوله: مقدمات راسمة.
- ٢ - فلسفة العلم ومنهجه في الإطار الحضاري.
- ٣ - المنهجية الإسلامية تأطيراً ومأسسة وتقويماً.
- ٤ - القراءتان منطلق المنهجية الإسلامية (قراءة الوحي المسطور، وقراءة الوحي المنظور).

٥- التوحيد مرتكزاً.

٦- قيم إسلامية ضابطة للمنهج.

٧- نموذج العلم العربي مفضياً إلى العلم الحديث.

٨- التأصيل المنهجي: علم أصول الفقه .. معاصراً.

أراد المستشار أن يُكْمِلَ سرْدَ بعض العناوين الأخرى، التي يراها جاذبة لصديقه، إلا أن صاحبنا أوقفه جذلاً: عظيم، عظيم! يبدو أنه نص متين ومُلهِم. سوف أقرؤه قراءة متأنية، وبخاصة أن لدي اهتمامات وقراءات موسّعة في علم الأصول. وأردف قائلاً: ربما يكون فاتحة تطبيق عملي في تخصصي، حيث اشتغل بموضوع أصولي، ناوياً التقدم به في دراستي للماجستير. وأنهى حديثه: ساءتني مقولة المتحدث ابتداء، بيد أنها جرتني إلى هذا الكنز توسطاً، ولعلي أحمد العاقبة انتهاء.

وفي الحياة الثقافية العربية، نلتقط مثلاً حدث لأحد كبار القراء في العصر الحديث زكي نجيب محمود، حيث سأله قارئ جاد عن كتب يقرؤها حول الفلسفة ليرفع جهله عنها، فلم يناوله مستشارنا نصوصاً فلسفية بصورة مباشرة، بل رغب عن هذا إلى مسلك تطبيقي اختبائي، حيث يقول: «لا، لن أقدم لك ما تريد جاهزاً على طبق من فضة، بل سأعرض عليك موضوعاً يمس حياتنا الثقافية والفكرية في الصميم، وسنحاول تحليله معاً، وفهمه معاً، وتعاونني وأعاونك، حتى إذا ما انتهينا معاً إلى نتيجة ترضينا، فعندئذ فقط سأجيب لك عما جئتني لتستوضحه. فقال الشاب في فرحة وثقة بنفسه: لك عليّ ذلك». وُفّق القارئ الطموح في المهمة التحليلية المطلوبة، وأبدى ذكاء وعمقاً جعل المستشار يجيب عن سؤاله حول الفلسفة، حيث رد عليه

المستشار القرائي بالقول: «ونعود الآن إلى سؤالك الذي جئت من أجله، وهو: ما الفلسفة؟ وجوابي هو أن الفلسفة منهج فكري، يبدأ دائماً من السطح الفكري الذي يعيشه الناس، ثم يأخذ في الغوص تحت هذا السطح، ليصل آخر الأمر، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذي يجري على السطح - من جهة - وتشير بالتالي إلى ما كان ينبغي أن يكون، والحوار الذي أجريناه اليوم معاً، هو مثل متواضع للفكر الفلسفي كيف يعمل»^(١).

٢-٢ جهل منتهٍ بخسائر معرفية

الإشكالية كامنة في القراء المبتدئين أو المتوسطين الذين لم ينخرطوا في فعل تخطيطي وبرمجة زمنية للقراءة الفلسفية لسبب أو لآخر. تتضخم الإشكالية إذا كانوا لا يتوفرون على أي قراءات فلسفية تذكر، مما يشي بفقدان الوعي إزاء إمكانات الفلسفة في أن تسعفهم في هذا الجانب أو ذاك. هؤلاء واقعون في فخ قرائي أو كتابي، منهجي أو مفاهيمي أو أسلوبية. إنهم عالقون هناك. هم فاقدون للإدراك بكيفية الانعتاق منه.

الحقل الفلسفي برمته يقع خارج وعيهم القرائي وربما المعرفي، حيث لا تقوم فكرة في أذهانهم بأن ثمة إسعافاً محتملاً يردنا عبر هذا النص الفلسفي أو ذاك، وهذا على افتراض أنه بالفعل مُسعف في هذه الورطة، إذ قد لا تكون الفلسفة كذلك في حقيقة الأمر، ويكون الغوث

(١) زكي نجيب محمود، في مفترق طرق، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠٢١، ص ١١ - ١٧، ولك أن تتابع بقية هذه السردية التحليلية الشيقة للفضية المطروحة، وهي: تحديد النسل وكيفيه تنظيمه.

الحقيقي مستمداً من حقل معرفي آخر كالمعرفة الدينية أو العلمية أو الأدبية، ولكننا نحفظ بفرضية إسعافية النص الفلسفي، لأنه رحي تحليلنا في هذا المبحث.

كونه عالماً في إشكالية مُقعدة، قد يتسبب في عدم إكمال المعالجة أو الفهم للظاهرة أو الموضوع محل القراءة أو التفكير أو الكتابة، إن لم يكن ثمة مشورة مُنقذة في وقت موآت، فتعلمه أن الحل قابع في هذا النص الفلسفي أو في تلك المهارة أو ذاك المنهج أو المفهوم الفلسفي. توقفه عن إكمال المسيرة أو المهمة المعرفية، يعني أنه سيطوَّق نفسه بالجهل حيال هذه الظاهرة أو الموضوع. إنه جهل متته بخسائر معرفية أو قرائية. هنا، يحسن بنا استدعاء مقولة تراثية عبقرية، حيث يُروى عن يحيى بن خالد، أنه قال يوماً لابنه ساعة مشورة معرفية: «عليك بكل نوع من العلم فخذ منه، فإن المرء عدو ما جهل، وأنا أكره أن تكون عدو شيء من العلم»^(١).

لو كان هذا القارئ قد ألّم بشيء من الفلسفة، ولو ماهيتها ووظائفها وإن بالجملة، فسيكون قادراً حينها على تبين أنها مفيدة في حالة أو أخرى. لنطرح مثلاً عملياً. ثمة قارئ نشط رغب في تشخيص نوعي (كيفي) لظاهرة الاستهلاك المادي في مجتمعه المحلي وكتابة نص حول ذلك، وخلص إلى نتائج تخالف السائد، حيث انتهى إلى أن هذا الاستهلاك بات يُصنعُ بتأثير متنامٍ من جراء النيوليبرالية (الليبرالية الجديدة) التي غدت أيديولوجية عند كثيرين. خالفَ بمثل هذا الرأي السائد مما أوجبَ عليه القيام بالتسوية، إذ قيل له: نتائجك ليست

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، مكتبة الحياة،

سليمة؛ لأنها مخالفة لما هو معروف، أو لكونها عاندت النتائج السابقة في الأدبيات.

شعر قارئنا أو باحثنا بأنه عالق وسط الطريق. إلى أين يتحرك، وكيف يرر نتائجه ويدافع عنها؟ لو كان هذا القارئ جاهلاً بالمقاربة الفلسفية للظواهر، ولم يتوفر على مشورة موالية في حينها، فلربما أدى به ذلك إلى إحراق نصه ودفنه في مقبرة النصوص غير المنشورة أو غير المفعلّة، في تجسيد لما أسميناه بالجهل المنتهي بخسائر معرفية.

ماذا لو بترنا ذيل السردية السابقة، وركبنا بدلها نهاية أكثر إيجابية، فنفترض حينها أن القارئ توصل إلى مشورة مرجعية جيدة، تقول له: لُذ بالمقاربة الفلسفية يا صاحبي، ففيها التسويغ المقنع. ثم أضاف: تنهض المقاربة الفلسفية على تنفيذ فرضية أن هدف التشخيص أو التحليل للظواهر إنما هو من أجل توكيد المؤكد، والإبقاء دوماً على النظرية أو النموذج التفسيري على قيد الحياة أو التأثير. وحين استقل صاحبنا الرجوع إلى الكتب الفلسفية المتخصصة المطوّلة، للجفوة القرائية بينه وبينها، طلب منه التوصية بنص فلسفي رشيّق غير متخصص. احتاج المستشارُ لبعض الوقت، ليجد بغيته، ثم دفع بكتاب ضد الراهن، مشيراً إلى الصفحة الخامسة وما بعدها. توجه صاحبنا إلى الكتاب فوجد ما نصه (ننقل نصاً طويلاً بغية إيضاح أبعاد المثال):

«على هذا النحو، تغدو الفلسفة سعيّاً وراء إحداث الفجوات فيما يبدو متصلاً، وخلق الفراغ فيما يبدو ممتلئاً، وزرع الشك فيما يبدو بدهياً.. الفلسفة، إذن مقاومة تعمل في جهات متعددة، أي تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس الامتلاء والتطابق والتقليد. لن نسهل علينا

المهمة، ونقول إنها بذلك تعمل ضد الأيديولوجيا [= هل يشير إلى النيولبرالية في مثالنا، يتساءل صاحبنا؟]، باعتبار أن الآلية الأيديولوجية أساس تقوم على كل هذا، فهي إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج، وهي الأسمت الموحد للمجتمع، المغلف لتناقضاته، المقنع للاختلافات فيه، الباث لنوع من الرأي الذي يكبل التفكير، ويخنق كل روح انتقادي .. لا شك أن القارئ [صاحبنا في المثال] يخمن أنني أشير هنا إلى الربط الذي يضعه دوبر في مجتمع الفرجة بين الفرجة والأيديولوجيا، عندما ينتهي إلى القول بـ «أن الفرجة هي الأيديولوجيا بلا منازع» .. ذلك أن هاته الآلية [الأيديولوجيا: النيولبرالية، كما قد يقول صاحبنا] لم تعد اليوم تمثل لا في قلب الواقع، ولا في تشويبه، ولربما ليس أساساً حتى في تغليف تناقضاته، وإنما أصبحت تمثل في خلقه. لا نقول إنها تخلق الواقع، وإنما تخلق شيئاً من الواقع، تخلق ما يعمل كواقع .. الإيديولوجية هي ما يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدائم على أنها كذلك. والفرجة انفراج وفوهة وابتعاد ..»^(١).

وبعدها، أدرك صاحبنا أنه التقط خيط الحجاج وإبرة المقاربة، فجعل ينسج حجاجه وفق معالجة محوطة بالحيثيات المؤيدة والشواهد الدالة على نجاعة النتيجة التي خلص إليها، فاندفع في كتابة نصه وسعى إلى نشره.

قد يكون القارئ على بينة من أمره، من جهة المسار القرائي الملائم له، أهو القراءة بالتخطيط أم القراءة بالحاجة، وقد لا يكون كذلك. في الحالة الثانية، يمكن أن يُصار إلى طلب مشورة قارئ خبير، ولعل السير الذاتية لكبار القراء تكون مفيدة في بعض الجوانب، مع

(١) عبدالسلام بنعبدالعالي، ضد الراهن، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠٠٥، ص ٦٠-٥

ضرورة مراعاة الفروقات من جهة الغاية والتخصص والمستوى ونحو ذلك حال استقبال أي مشورة قرائية، سواء كانت بشكل مباشر أو غير مباشر. عموماً، نُعيد التأكيد على أن القارئ الجيد هو من لا يُخلّي نفسه عادةً من قدر من التخطيط والترتيب، بقالب أو آخر.

الفصل العاشر:

أثوثر الفلسفة على الدين!

الفصل العاشر، أتوثر الفلسفة على الدين؛

جدير بالقارئ «أن يحسن الظن، وأن لا يبادر إلى الطعن،
حتى يجيد النظر، ويحقق ما أنكر».

القاضي عياض

هؤلاء المثقفون الغريبيون، هم أشخاص بقدر ما نعرفهم
نبتعد عن أنفسنا!

علي شريعتي

في الفصل الثالث تعرّضنا لجوانب تماسّت عندها الفلسفة مع الدين، في محاولة لبيان التوضع الرشيد للتفاعل المعرفي بينهما بطريقة تصالحية تكاملية، فرسمنا خطأ مائزاً لطيفاً بين: المعرفتين الدينية والفلسفية، بجانب المعرفتين الأدبية والعلمية، في توليفة معرفية تعاضدية، في المناهج والمفاهيم والأساليب والنتائج التي تخلص إليها كل معرفة من هذه المعارف، في ظل غايات ووظائف معرفية لكل منها.

هذا التعرض إن قُدِّر أنه يحمل قدراً من النجاعة النظرية، فإنه ليس كافياً أن يكشط الجفاء ويزيل الفجوة بين الفلسفة والدين في الأدبيات والأذهان على حد سواء، مما يضطرنا إلى مواجهة هذه المسألة بجلاء وجسارة، متجنبين الاختباء وراء تضاعيف لغة موغلة في الترميز أو الإجمال، بغية الانفكاك أو التهرب من دفع كلفة المواجهة السافرة مع هذه الإشكالية الحاضرة، ماضياً وراهنًا.

على أننا لن نبرح فضاءات المنهجية والإنصاف في التناول والتشخيص، وباحات الشمول والهدوء في البلورة والمعالجة، فنُقَرَّ بما يجب الإقرارُ به من السلبيات والتحديات ونسعى لمعالجتها ما أمكن، وندفع ما يُتوهم وجوده أو تأثيره، عارضين للمشهد كما هو، دون تزييف أو تصنع أو تكلف، علنا بذلك نسهم في ترشيد الحوار بين محبي الفلسفة ومعارضيهما في سياقنا العربي الإسلامي، لتكون الفلسفة من ثمَّ جزءاً من الحل لا المشكلة.

يطرح معارضون للفلسفة أن الفلسفة تتمرد على الدين والإله وقد تبجح بهذا، فهل هذا صحيح؟ ثمة من يجيب من المتحمسين للفلسفة بأن هذا هراء وتلفيق، وقد يذهب بعضهم إلى أنه ضرب من الجهل أو السطحية أو التفكير الديني الرجعي، فالفلسفة قائمة على الحرية الفكرية التامة، إذ يسعها مساءلة كل شيء بأي طريقة شاءت. هل هذا صحيح؟

هذان الموقفان مُنتصبان في أدبياتنا منذ قرون، وتمتلى الأدبيات بالجدل الطويل حولهما، في طيف متنوع من القبول والرفض لهذا التوصيف أو ذاك. وهذه المسألة معقدة متشابكة، ويخرج عن طوقنا الإحاطة بكل أبعادها وملامحها، مما يدفعنا إلى تقديم مقارنة تلائم عنوان الفصل، وتسهم في تثبيت التوضع الرشيد للمعرفتين الدينية والفلسفية على النحو الذي ذكرناه آنفاً.

مقاربة هذه الإشكالية الكبرى تتأسس على التمييز المنهجي بين نوعين من الفلسفة: الفلسفة المتمردة، والفلسفة المؤمنة^(١). كلتاها

(١) ثمة من يستخدم هذه المصطلحات وأمثالها وفق مقاربات وغايات متنوعة؛ سواء في الأدبيات العربية الإسلامية أو في الأدبيات الغربية، انظر مثلاً: أبو يعرب =

يقوم على فكرتي: الاستغناء والافتقار معاً، ولكن بتوليفة مختلفة من جهة الابتداء والانتهاء، فالأولى مستغنية مفتقرة باستغنائها، والثانية مفتقرة مستغنية بافتقارها. سنتناول كل فلسفة وفق هاتين الدالتين، مُعَرِّجين على أبرز سماتهما، بقدر من التفصيل الملائم.

١. الفلسفة المتمردة: فلسفة مُستغنية مُفتقرة

لا يمكن لقارئ جيد في الأدبيات الفلسفية أن تخطئ عينه الطروحات الفلسفية المتمردة على الدين والإله، في أطروحات ومقاربات جانحة جامحة متكبرة. نعم، تعج الأدبيات بمثل هذه الأطروحات والمقاربات، وبالأخص في الأدبيات الغربية منذ نهاية القرن السادس عشر الميلادي، حيث تعالت الأصوات المناهضة للدين والتدين بمختلف أشكاله، وصولاً إلى مواقف إلحادية أو لا دينية علمانية شاملة متطرفة بشكل أو بآخر، مؤسسة بذلك أنماطاً من الفلسفة المتمردة ضد أي لون من الأسس المرجعية، لدرجة أنه يصح وصفها بأنها فلسفة Anti-Foundationalism أي: ضد التأسيسية المرجعية^(١).

= المرزوقي، الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١؛ يميني طريف الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٨. يتبنى مضمون الفلسفة المؤمنة كل من يصدر عن الرؤية الكلية العربية الإسلامية، وتتفاوت مستويات عمق الأطروحات في هذا السبيل. وفي هذا النص، نجهد لأن نسهم بدرونا في التأسيس المفاهيمي المتين لفلسفة المؤمنة وفق هذه الرؤية، بما يتناسب مع طبيعة هذا النص وأهدافه المتوخاة.

(١) للمزيد، انظر: عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، إسلامية المعرفة، ص ٢٠، ع ٥، ص ١٢٧.

من ذلك ما نجده على سبيل المثال في كتاب عبادة الإنسان الحر لـ برتراند رسل، حيث يصب جام غضبه على الدين والإله والقدر والموت، فهو يقول مثلاً: «عندما نتعلم التمرد المستكين الذي يفتقر للفعل بلا مرارات شخصية، ونتعلم كيف تستسلم أنفسنا لقانون المحتوم ونذكر أن العالم غير الإنساني لا يستحق عبادتنا، سيصبح ممكناً في النهاية تغيير هذا الكون المتناقض وإعادة صياغته .. إنها لقصيرة وعاجزة هي حياة الإنسان، الذي يقع عليه وعلى سلالة النهاية المحتومة البطيئة والمؤكدّة، المظلمة والمجرّدة من الشفقة»، داعياً الإنسان إلى «الاعتزاز بالأفكار السامقة التي تجعل يومه القصير نبيلاً والتي تمنحه القوة والقدرة على ازدراء الإرهاب الجبان للموت الذي هو أداة للقدر»^(١). أي نوع من الحجاج المقنع توصل به رسل على هذه الأقوال الجوفاء؟ هل تستحق مثل هذه النصوص المتمردة القراءة؟ هل ثمة منهج أو مقاربة جديرة بالتأمل أو التفحص في هذه النصوص الوقحة؟ ليس ثمة شيء غير الأيديولوجيا المغلظة، التي تجدلُ حبالَ فلسفتها على عقدة التمرد الطفولي النزق، ثم تهذر.

الفلسفة المتمردة حينما نحللها ونجزدها ونعيد تركيبها، نجدها راجعة في كل أنماطها وتمظهراتها إلى فكرة واحدة في نهاية المطاف، وهي فكرة الاستغناء، أي: استغناء الإنسان عن الإله والاكتفاء بذاته فقط^(٢)، ومن يستغني ابتداءً يفتقر انتهاءً. أي: من يتخذ الاستغناء فلسفة

(١) برتراند رسل، عبادة الإنسان الحر، ترجمة: محمد قدرى عمارة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠٠٩، ص ١٥، ١٩.

(٢) بتأثير من فلسفة الأغريق، درجت بعض التعاريف في محيطنا العربي الإسلامي على تعريف الفلسفة بطريقة تسفر عن طموحات للفلسفة تتجاوز فيه حدودها المقبولة ديناً وعقلاً، ومن ذلك تعريف الجرجاني، حيث يقول الفلسفة هي: «التشبه بالإله =

له في الحياة فإنه يفتقر في النهايات، وبسبب هذا الاستغناء المفقر، يطغى الإنسان ويستبد، لكونه غير شاعر بالحاجة أو الافتقار لشيء آخر، فينزح نحو الأحادية والامتلاء بالذاتية والذاتوية والتحيزات الجامحة.

هذه النتيجة المرة تُصوِّرها ببراعة مطلقة شذرة قرآنية توصيفية تشخيصية عجيبة، حيث صوِّرت لنا داء الاستغناء لدى الإنسان الكلي وما يترتب عليه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْفَىٰ ۖ ﴿٦﴾ أَن رَّاهُ اسْتَفْتَىٰ ۖ ﴿٧﴾﴾ [العلق: ٦-٧]، سواء أكان الاستغناء على المستوى الفردي في مجالات دينية أو فكرية أو تجارية أو علمية، إذ تكون النتيجة مفقرة له، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا مَنَّ بِنَحْلٍ وَأَسْتَفَىٰ ۖ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَىٰ ۖ ﴿٩﴾ فَسَنِّيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۖ ﴿١٠﴾﴾ [البلبل: ٨-١٠] وآية عبس في بابها أيضاً؛ أو كان على المستوى الجماعي في مختلف المجالات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا ۖ ﴿١﴾ وَأَسْتَفَىٰ ۖ ﴿٢﴾﴾ [التغابن: ٦]، ويدخل في الخسائر الجماعية تفكك الدول حال استغناء بعض الأقاليم وشعورها بأنها مستغنية عن غيرها مكتفية بذاتها، مما يدفع السياسي إلى الإبقاء على نار التهديدات الخارجية أو القلاقل الداخلية مشتعلة، بما يخفف من روح الاستغناء ويقلل من مشاعر الاكتفاء، ويعزز من ثمَّ الشعور بالحاجة إلى الاستغناء بالوحدة والافتقار إلى التماسك.

= بحسب الطاقة البشرية؛ لتحقيق السعادة الأبدية». ويات يصل البعض بهذا التشبيه إلى مستويات فجأة قبيحة، حيث الزعم بوجود شبه بين: «وجود الله» و«وجود الإنسان»، و«علم الله» و«علم الإنسان»، بل وصل إلى حد «تأنيس الإله»، و«تأليه الإنسان». للمزيد انظر مثلاً: عبدالرحمن، روح الدين، ص ١٩٤-١٩٦.

لا يكون التحليل الفلسفي عميقاً، إلا إذا دفعناه إلى أقصاه وجردهنا وأعدنا تركيبه، لنعاين النتائج التي يمكن أن تصل إليه الأفكار أو الاتجاهات أو السلوكيات محل التحليل في نهاية مطافها، أي حينما تكون على تخوم الكلي والنهائي. فكرة الاستغناء لدى الفلسفة المتمردة تدفعها إلى صبغ كل شيء في الوجود بالاستغناء، فترى المنهج الفلاني مستغنياً عن المنهج الآخر، والاستدلال العلاني مغنياً عما سواه، وهكذا في نزعة استغنائية متطرفة. وفي هذا السبيل ذاته، نجد أن التوصيف التشخيصي القرآني يواصل تحليله المذهل للإنسان الكلي المستغني، ليصل إلى حقيقة صادمة: يتخذ المستغني هواه إلهاً يُعبد ومنهجاً يُقصد في استغناء تام عن كل مصدر معرفي آخر، فيخسر بذلك نجاعة عقله وحواسه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَلَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمِنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [البجائية: ٢٣].

إذن، من طبيعة فكرة الاستغناء أنها تولّد في العادة توجهاً نحو واحدة التفكير والمنهج والاستدلال، فيتجه العقل المستغني إلى منهج أو مقاربة أو دليل دون آخر، فيتورط في التضخيم من شأن هذا المنهج أو المقاربة أو الدليل على حساب ما يقابلها وما يحقق التكامل معها في المنهج والمعالجة والاستدلال، فتكون الفلسفة المتمردة نهياً للتيارات الفلسفية المتطرفة الإقصائية، وتتكور على ذاتها، مستبعدة الخيارات المنهجية والاستدلالية في قوالب من التمحّل والتكلف في الحجاج، لدرجة الوقوع في الأغاليط المنهجية الشنيعة، لتبرير مواقفها الحادة وأفكارها الجزئية ومناهجها العرجاء.

بمراعاة هذا المهاد التوصيفي العام للفلسفة المتمردة، سوف

نتطرق إلى جملة من الأبعاد والسمات للفلسفة المتمردة، وهي نابعة في إطارها العام من دراسة رصينة، تتبع سلطان العميري في مجلدين كبيرين الركائز الفلسفية الغربية لظاهرة نقد الدين، قاصداً الأصول والمعاني الكلية المؤسسة لهذا النقد والبنية للرؤية الكلية تجاه الإله والدين والحياة والأسس العامة التي تحدد مسارات هذا النقد، وقد وضعها في عدة ركائز، وهي تصلح أن نتخذها سمات للفلسفة المتمردة^(١).

١-١ فلسفة إنسانية مستغنية

الفلسفة المتمردة في كثير من مظهراتها تزعم استغناء الإنسان عن الإله جملة وتفصيلاً، نظراً لبلوغ الإنسان مرتبة العلم والإحاطة بالعالم وظواهره المختلفة، وقدرته على بلورة إجابات شافية لكل الأسئلة، والاستجابة «العقلانية» لكل التحديات، واشتقاق الأخلاق والتشريعات المنظمة للحياة. وهذا ما يجسد وصول الفكر الغربي لنوع من عبادة العقل كما يعبر عن ذلك عبدالرحمن بدوي في كتابه عن نيتشه الذي أعلن موت الإله، وكما هو متجسد في فلسفات عديدة كفلسفة أوجست كونت، وفيورباخ.

هذه النزعة «الإنسانية» تصل بالإنسان إلى ما يسميه عبدالوهاب المسيري بـ المرجعية الكامنة المطلقة، فالإنسان يغدو حينها مرجع

(١) سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، الخبر: تكوين، ط٢، ٢٠١٨، مج ١، ص ٢٣٩-٤٢٥. استخدمت عن عمد صيغ: إنسانية، جسوية، شكوكية؛ حيث تدل هذه الصيغة على أمرين: المبالغة في الشبيء، والممارسة السلبية حياله، وكلا الأمرين حاضر في هذه المفاهيم، وفق ممارسات الفلسفة المتمردة.

نفسه، وفي هذا اغتيال لأي مرجعية متجاوزة للدين، في سعي نكد لجعل الإنسان إلهاً أرضياً مستغنياً عن الإله السماوي، مع تغليب الجانب التنافسي الصراعي مع هذا الإله السماوي.

هذه النزعة الإلحادية اللادينية المتطرفة لم تقدم أي دليل منهجي مقنع على فرضياتها الداحضة من وجوه عديدة، سوى فذلكات لغوية ساذجة، لا تخلو من الدور أو المصادرة على المطلوب وغير ذلك من الأغاليط المنهجية مع تورط بعض أطاريحها بالعدمية وافتقاد الدلالة والغائية.

العلم الحديث ذاته، يبين كل يوم قدرَ الجهل الذي يسبح فيه الإنسانُ المستغني، إذ كلما علا كعبُ الإنسان في العلم، علا كعبه في الجهل أيضاً، فضلاً عن ضعف الإنسان وقدرته على الفهم والإحاطة بالظواهر، ناهيك عن مجابهة التحديات والكوارث ونحوها، مما ينسف أصل فكرة الاستغناء المتكبر الجاحد. ومثل هذا هو ما يدفع العلماء والفلاسفة العميقين إلى التواضع حيال علمهم النسبي من جهة، والإيمان بإله خالق مدبر مبدع حكيم من جهة ثانية، وهنا نتذكر الآيتين الكريميتين: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]؛ ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٨].

١-٢ فلسفة حسوية مكتفية

هذه الفلسفة «الحسوية» أو «التجريبوية»، تنزع نحو حصر المعرفة الإنسانية بما تتصيده حواس الإنسان، وبما يبلوره الإنسان من معارف داخل المعامل والمختبرات المضبوطة بمنهج التجريب وأدواته، عدا الرياضيات والمنطق، فمصدرهما الاستنتاج العقلي. وتعد هذه النزعة

بمثابة مظلة فلسفية للعديد من النزعات الفلسفية المؤسسة لظاهرة نقد الدين. ولهذه النزعة امتدادات قديمة، تصل إلى الفكر اليوناني كما في المذهب الذري المادي، وترسخت هذه النزعة بالتجريبية الإنجليزية بمؤسسيها الكبار: فرنسيس بيكون، جون لوك، ديفيد هيوم، ويعد كتاب لوك مبحث في الفهم الإنساني، دستوراً تأسيسياً للنهج التجريبي كما يقرر ذلك برتراند رسل، وبخاصة أن لوك قد أفرع صفحة العقل الإنساني من أي قليات سابقة، جاعلاً التجربة هي المداد لتدوين النتائج والأفكار!

ومع حماسة لوك للنهج التجريبي، إلا أنه لم يدفع هذه التجريبية إلى أقصاها، أي إلى تجاوز المرجعية الدينية، حيث يقر بوجود إله خالق ووجود معرفة حدسية ونحوها. من قام بهذه المهمة؟ إنه هيوم كما في كتابه مبحث في الفهم البشري، فقد صبغ هذا النهج بقالب حسوي متطرف، وأزاح التراث الفلسفي الحسوي المتراكم أي معارف دينية أو قبلية فطرية أو معاني كلية عن المشهد الفلسفي والعلمي، وطفق هذا التراث يعالج هذه المعارف والمعاني على أنها ضرب من الميتافيزيقا المتكلسة، العابرة إلينا من عصور الظلام والتخلف، وهذا ما حدا برسل إلى أن يرقم هيوم في سجلات الفلاسفة العظماء؛ لأنه أفلح - في رأيه - في الدفع بفلسفة لوك وباركلي إلى نتائجها المنطقية!

بيد أن الأصح أن يُقال أن النزعة الحسوية دفعت في نهاية المطاف لوك ورسل ومن لف لفهم إلى أنماط من اللادرية والإلحاد، وتأثرث بهذه الحسوية المغلظة فلسفات عديدة كالماركسية وتيارات من الوضعية والبرجماتية. ففي إطار الوضعية في تيار منها، نلغي تعويلاً

مطلقاً على مبدأ التحقق المنطقي، في قالب يجسد منطقية متطرفة، تحصر المعرفة في الحجاج المنطقي الذاهب إلى الربط بين معاني العبارات وطرائق تحققها في الواقع، بحيث لا يكون ثمة أي معنى لأي جملة خبرية إلا بقدر ما يتحقق منها تجريبياً في الواقع، وهي راجعة من باب خلفي للنزعة الحسوية كما سبق أن ألمحنا إلى ذلك. مفاد هذا المبدأ أن القضايا أو المعارف الدينية هي عديمة المعنى، لكونها لا معنى لها تجريبياً في المعمل. ويدخل في ذلك النزعة المادية الزاعمة أنه ليس ثمة شيء في الوجود غير المادة، وكل شيء عائد إليها، وحاصل بسببها، ومُفسَّر بها.

ويشابه الحسويون الإنسانويين في الجانب الحجاجي، حيث فرغث أدلّتهم من أي استدلال صلب مقنع، فهل كون المعارف منحصرة على الحس هي قضية بدئية قبلية فطرية، أم أنها عقلية استنتاجية؟، فيكون هذا وذاك شاهداً على نقض نقضهم للمعارف القبلية الفطرية ومنها المعارف الدينية الفطرية، ويضاف إلى ذلك أن عموم العقلاء مجمعون على بطلان هذا الانحصار المزعوم. فلا يبقى حينذاك إلا الحس دليلاً على زعمهم السابق، وفي هذا دور جلي، فالحس يقيم دليلاً على الحس، فأين هي التجربة القاطعة بأن المعرفة مقتصرة على الحس وحده؟! ولماذا الرياضيات والمنطق يقومان على الاستدلال؟! وماذا نصنع بالتراث الفلسفي القائم على الاستدلال الاستنتاجي أو الاستنباطي؟! ومثل ذلك من الأسئلة التي تبين عوار هذه النزعة الحسوية التزقة، التي تضيق ذرعاً بجزء كبير من التراث الفلسفي ذاته، فضلاً عن التراث الديني الكبير، بأدلته العقلية المفحمة وبقيّة منظومتها الحجاجية.

الفلسفة المتمردة تتوشع بالشك الهدمي والمشاكسة العندية، وتبالغ في جعل ذلك منهجاً تأسيسياً للنظر في كل المعارف والمناهج، فلا تكاد تقبل أي معرفة أو منهج أو مقاربة، في قالب لا يخلو من المشاكسة غير المتزنة، لدرجة يصبح فيها الشك أو المشاكسة هدفاً بحد ذاته، كما هو ملموس عند العديد من المتممين لهذه الفلسفة المتمردة.

ونظراً لخطورة هذا الجانب «الشكوكوي» الهدمي وتأثيره الكبير بالذات على القراء في بدايات القراءة، ولكون منهج الشك وما يتبعه من النقد، فيه قدر مقبول بل مطلوب، فإن هذا يعني أنه يتضمن جزءاً من الفلسفة المؤمّنة، وكل ذلك يدفعنا إلى معالجته في محور تالٍ بقدر من التفصيل، فنوضح بواعثه، ومتى يكون منهج الشك والنقد مقبولاً ونافعاً ومتى لا يكون؟

هذه بعض ملامح الفلسفة المتمردة، ويمكن النسج على منوالها ملامح أخرى، غير أن ما يبعث على الثقة التحليلية لهذه الفلسفة المتنوعة في أنماطها وتمظهراتها، أننا قد أرسينا تحليلنا على جوهر الفلسفة المتمردة، والمتمثل في الاستغناء الباعث على الطغيان بكل أشكاله، ومنه الاستبداد بفكرة ما، وجعلها الحاكمة في كل شيء وفي كل سياق، في مسلك فلسفي يضاعف الخسائر المعرفية، فلا تكاد تصل الفلسفة المتمردة عبره إلى شيء ذي بال متماسك معتدل متوازن، ولا تفيد من التراكمية المعرفية الدينية، فتضيق هذا وذاك.

٢- الفلسفة المؤمنة، فلسفة مُفتقرة مُستغنية

في الضفة الأخرى، يتوجب علينا تحليل الفلسفة المؤمنة بقالب تحليلي تجريدي تركيبى لنصل إلى جوهرها، فنظفر بما يُثبت لنا بقية ملامحها في باحثنا الفلسفية العربية الإسلامية. في مقابل للمتمردة، ترجع الفلسفة المؤمنة برمتها إلى فكرة الافتقار؛ إذ هي مفتقرة أشد الافتقار إلى قوة مطلقة أكبر من الإنسان والطبيعة، وهذه القوة هي خالق الإنسان والطبيعة. إنه الله الواحد الأحد الفرد الصمد. ومن يفقر ابتداء يستغني انتهاء، يستغني بالأعلم والأحكم والأقوى والأقدر والأعدل والأكمل في كل وجوه الكمال والجلال والجمال، ويظفر بتسديده وتأيينه في النظر والعمل، كما في الآيتين الكريمتين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ فَلَنْ تَتَوَلَّوْا يَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨].

الصبغة الافتقارية العامة للفلسفة المؤمنة توجد نزعة في التفلسف المؤمن، تُجذّر لفكرة افتقار كل المناهج والاستدلالات والأساليب والمقاربات إلى ما ينفخ فيها روحاً معرفية ربانية، فتعتمد إلى إضاءة كل ذلك بأنوار الوحيين، قرآنا وسنة، من جهة انطولوجية وإستمولوجية وأكسيولوجية، فتتعمق الممارسة الفلسفية وجودياً، وترشد منهجياً وعقلانياً، وتتركز روحياً وأخلاقياً، وتضم المعرفة الدينية لتكون ضمن إطارها المعرفي العام، أو لنقل ضمن منطلقاتها وأدبياتها، فتظفر من ثمً بتراكمية وتحاشدية معرفيتين ضخمتين؛ إذ إنها تتجاوز الشكوكية العندية المطلقة النزقة، فتواصل بناء المبني بما هو قائم من المناهج والاستدلالات والمفاهيم والمقاربات، مع ما يقتضيه ذلك

من إزالة المتضعضع، وتقوية الضعيف من جهة، وابتكار المفاهيم والمناهج ووسائل الحجاج وأساليب المعالجات من جهة ثانية، فتتحقق بالإيجاب والسلب غايات التفلسف الرشيد، وبهذا تستغني بمختلف المناهج والأدلة والمفاهيم والأساليب والمقاربات المفيدة الأصلية والمبتكرة، وفق ضوابط معرفية دقيقة.

الفلسفة المؤمنة لها سمات عديدة في المسارات المختلفة، ويصعب الإتيان عليها، ولذا فسوف نكتفي بسمات محورية، مما نراها ذات طابع تأسيسي من جهة فعل القراءة، بحيث تعيننا هذه السمات على تبين بعض الأبعاد القرائية وعوامل تجويدها وتحسين مخرجاتها، على أننا سنكف عن الإشارة المباشرة لهذه الأبعاد والعوامل، معوّلين على نباهة القارئ واجتهاده في هذا السبيل.

٢-١ فلسفة توحيدية إذعانية

جوهر الفلسفة المؤمنة هو الافتقار التام لخالق أو أحد، يخلق العالم ويسيره وفق إرادته وقوته وحكمته وعلمه وعدله ورحمته وباقي صفاته المطلقة، وذلك يقتضي أن يضع الخالق قوانين العالم وفق سنن مطردة، ليكون مسيراً بقلب يقبل التعقل والبحث والاكتشاف والعمارة من قبل الإنسان الممكن بأدوات التفكير والتفلسف، من: لغة وتسمية ومناهج واستدلال، وأفكار قبلية، تضمنن الموضوعية الرشيدة اللازمة للتوافق على الحقائق وما يقترب من الحقائق، وإحداث التراكمية المعرفية في كل مساراتها، مع تمكينه من جهة الإرادة والحرية ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، فيفعل الخير أو الشر، ويمارس العدل أو الظلم، ويتصف بالتحضر أو الهمجية، ويكون

شاكراً أو كفوراً، في سرديّة كبرى مُكثّفة: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَنِ حِينَ مِنْ
الَّذِينَ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ ⑤ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ أَمْسَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَعَلَّمْنَاهُ سَمِيعاً
بَصِيراً ⑥ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴿ [الإنسان: ١-٣].

الافتقار التام لدى الإنسان للرب الخالق القوي الرازق المهيمن
الرحمن العظيم المتفرد المطلق، يستوجب التوحيد في الربوبية
والألوهية والأسماء والصفات، فلا يُعبد أحد سواه، ولا يُعبد هو إلا
بما شرع وارتضى من العبادات والمعاملات. وهذا التوحيد يولد من
جهته الإذعان التام لهذا الإله العظيم المطلق، فتكون بذلك فلسفتنا
المرضية مُفتقرة مُوحّدة مُدعنة، فتمارس التفلسف الرشيد في سياقات
تقبل بالثواب الدينية كلها، فتؤمن بها وتلتزم.

قد يعترض البعض على هذه السمة كثيراً؛ إذ يرون أن الفلسفة
بهاته السمة تفتقد لعنصر النقد والشك والمشاكسة، وتغدو مسالمة
وثوقية خاملة، وهو ما يجعلها سكونية لا ديناميكية، فلا تكاد تصل إلى
جديد في مسائل الكون والحياة والإنسان في مختلف المجالات. هذا
الفهم المشوش عند البعض يمكن إرجاعه لفرضية إطارية كبيرة،
تمثل في أن: الفلسفة طبيعتها الشك والإرباك للمعرفة بكل تجلياتها.

هذه فرضية يعوزها الدليل الصلب. ما الدليل على صحة هذا؟
هل يمكن أن نعد بعض الممارسات التاريخية في الفكر الفلسفي
دليلاً؟ التاريخ هو مجرد مسرح للفعل الإنساني الحر، وهو قابل لهذا
السلوك والسلوك المضاد له سواء بسواء، ومن ثم فلا يمكن ألبتة أن
يرقى لمستوى الدليل. ولهذا، فمن حيث الأصل، لا يمكن لأحد أن
يصبغ التفكير الفلسفي بلون ممارسة معينة، مدعياً أن هذا اللون هو

لونها الحقيقي. هذه الفرضية إن أريد لها أن تكون فرضية كلية، فإنها بحاجة إلى دليل كلي من رتبته، ليس ثمة دليل من هذا النوع، وبهذا تكون فرضية جزئية داحضة.

وفي جانب الدحض لهذه الفرضية الضعيفة يمكن أن يُقال: هل يكون الشك مقبولاً أو ناجعاً حيال حقائق ثابتة؟ ألا يكون في ذلك ضرب من مناقضة الغاية الكبرى للفلسفة المتمثل في الوصول إلى الحقائق وبلورتها، فكيف نعارض حقائق هي ثابتة لدينا عبر مصدر معرفي رباني نؤمن به ونقطع بصحته المطلقة، إن كان نابعاً من المعرفة الدينية القطعية، قطعية الثبوت والدلالة، فلا نكون حينذاك كناطح الجبل، فنحن لا نشفق على جبل الحقائق، بل على رؤوسنا، وتراكمنا المعرفي، ومستقبلنا المنشود.

وقد يعترض آخر فيقول: نحن لا نؤمن بما يؤمنون به، فنقول: إذن، أضحت هذه المسألة مسألة أخرى، وخرجت عن نطاق الفرضية السابقة. ففي هذه الحالة، أمانا طريقتان، إما أن تقبلوا علينا فنطلعكم على الأدلة التي تقطع بصحة هذه الحقائق التي آمنّا بها؛ متوسلين بمناهج استنتاجية أو استقرائية تقرونها أنتم من حيث المبدأ، أو أنكم ترغبون عن هذا المبحث لسبب أو لآخر، فنكون بذلك قد دحضنا هذه الفرضية، وأبطلنا عموميتها المطلقة المزعومة، لنبقى على قدر من الشك والمشاكسة للمسائل التي تقبل ذلك، وفي هذا تفصيل يرد لاحقاً.

قد ينبري معترض ثالث حيال صفة الإذعانية للفلسفة المؤمنة، فيقول: ربط الفلسفة بالنص الديني تقييد لها، وستغدو الفلسفة بذلك كما لو كانت علماً مؤطراً بنصوص دينية حاكمة كعلم الفقه مثلاً. هذا

سؤال جيد، ويستحق إجابة شافية، وهذه الإجابة تستلزم الشرح والتطوير، غير أنه لا يسعنا الإسهاب في هذا السياق، مما يجعلنا نركز على الأبعاد الكبرى للمسألة، إذ هي كافية في مقام كهذا.

ثمة فرق كبير بين اشتغالات الفلسفة المؤمنة التي ندعو إليها واشتغالات الفقه الإسلامي كما في الاعتراض السابق. ويعود الفرق في جانب جوهري منه إلى حقيقة أن الفقه هو علم استنتاجي استقرائي يستهدف الوصول إلى حكم شرعي للفعل أو الترك؛ عبر استخلاص هذا الحكم مباشرة من النص الديني (قرآناً أو حديثاً)؛ جاعلاً الحكم في أحد خمسة أوجه: مباح، مستحب، واجب، مكروه، محرم. وما سبق يعني أن العلم (=الفقه هنا) مضبوط بمنهجه، مقيد بإطاره الديني التفصيلي، الأمر الذي يجعله مؤسساً على مبدأ «لا اجتهاد مع النص»، فالحكم للنص، وفق ما يخلص إليه اجتهاد الفقيه من دراسة كامل النصوص الدينية في المسألة في قالب تكاملي منهجي منضبط، وتحقيق المناط للوصول إلى إنزال النص على الواقع، بشكل دقيق. هذه هي طريقة علم الفقه وتلك هو أمشها، وأما الفلسفة المؤمنة فتعمل بطريقة مختلفة تماماً.

الفلسفة المؤمنة هي إطار من التفكير الخلاق حيال موضوعات أو مسائل أو ظواهر إشكالية معقدة، لم تعالجها النصوص الدينية معالجة مباشرة ولا تفصيلية، وقد لا يجد المتفلسف في النصوص إشارات واضحة حيال ما يفكر به، مما يلجئه إلى الاهتمام بالمقاصد الدينية الكبرى. ومفاد هذا، أن النصوص الدينية لا تعمل كما لو كانت إطاراً حاكماً تفصيلياً للفلسف، وإنما هي أشبه بالنموذج الإرشادي أو الباراداييم العام الموجه للنظر والمشكّل للرؤية الكلية للمتفلسف مما

يتيح له هوامش ضخمة للتفكير والاجتهاد والابتكار، من جهة المفاهيم والأفكار والمناهج والتصورات والتشخيصات والتوصيفات والتفسيرات والمعالجات. شساعة الفضاءات التي يتحرك بها المتفلسف تجعلنا نقرر بأن الفلسفة المؤمنة تقرر مبدأ الاجتهاد مع النص، حيث تعمل على تمييز النص الديني وتحقيق مناطه في المستويات الكلية المتعالية والسياقات الإشكالية المعقدة. هل يحمل تصورنا هذا تقييداً للفلسفة والتفلسف؟!

لنضرب على ذلك مثلاً: في القرآن الكريم، إشارات عديدة لمسألة العقل أو التفكير الجمعي في آيات متنوعة، وهي إشارات عامة كما هي طبيعة المعالجة القرآنية، الأمر الذي يجعلنا بأمس الحاجة إلى التفلسف الرشيد التفصيلي حيال هذه المسألة الخطيرة. لنجرب طرح خطاطة تفلسف عامة حيال ذلك. هذا التفلسف سيقراً النصوص الدينية ويتفهم دلالاتها ويجد طريقة لتمثيلها من جهة الجانب الإلهامي فيها ومن جهة الجانب الأخلاقي أيضاً، ثم يشرع في ممارسة مهارات التفلسف من تحليل وتصنيف وتجريد وتركيب واستقراء واستنتاج واستخلاص واستخبار ونحو ذلك حيال هذه المسألة.

بعد قدر من التفكير، سيصل المتفلسف إلى نتيجة قد تكون جيدة أو قاعدة للانطلاق إلى تفلسف أعمق وأكثر إحكاماً وتفصيلاً. لنضع خلاصة لما انتهينا إليه حيال مسألة العقل أو التفكير الجمعي. من أفضل المقاربات في رأينا أن ننظر إلى هذه المسألة باعتبارها تمثل «رواسب جمعية»، مع التقرير بأن تفكير الإنسان يحتوي على وعاءين اثنين:

- وعاء الرواسب الفردية. يتضمن هذا الوعاء كل ما يعتمل في

تفكير الإنسان بصفته الذاتية الشخصية مع تأثير الإطار الجماعي عليه من جهة التربية والتنشئة والتعليم والتدريب والعمل والإعلام ونحو ذلك، في قوالب ندرتها ونلاحظها بطريقة مباشرة، ونطبق قياسها.

- وعاء الرواسب الجمعية. هذا الوعاء مخصص لرواسب من نوع خاص. ومصادر هذه الرواسب: الدين والتاريخ والعادات والهوية والمزاج العرقي والأساطير، وهي ترسب في قاع التفكير الإنساني في مركب مبهم معقد، بحيث لا نتبين على وجه الدقة نسبة تأثير هذه المصادر، ولا كيفية ولوجها لهذا الوعاء العجيب، ولا آليات التشكل والتغير والتطور. وهذه الرواسب يمكن تصنيفها إلى:

أ- رواسب محايدة (من جهة الدين والحياة).

ب- رواسب إيجابية.

ج- رواسب سلبية.

ويمكن أن نعيد صب هذه الرواسب في أربعة أوعية صغيرة وهي:

- العقل الجمعي.

- الذاكرة الجمعية.

- الضمير الجمعي.

- الهوية الجمعية.

وقد يستمر مثل هذا التفلسف، ويخلق بنا، ليصل إلى آفاق غير مُستكشفة سابقاً، ويتكرر منظومة من المفاهيم التي من شأنها دفع

العلوم الاجتماعية والإنسانية لتعمل ضمن عتادها المنهجي والمفاهيمي، فتسهم في الاستكشاف النوعي والقياس الكمي، ويمكن أن نقترح في ذلك مباحث عديدة، مثل: سوسولوجيا الرواسب الجمعية، وسيكولوجية الرواسب الجمعية، عوض أن يكون الطرح حيال هذه المسألة لتأ وعجناً، ومن ذلك ما نراه في أدبياتنا العربية على سبيل المثال من الجدل الدائر حول ترجمة المصطلح الذي جاء به دوركايم، هل هو: عقل أم تفكير جمعي، وماذا قال فلان وعلان حول المسألة، وماذا عساه يقصد بهذا المفهوم أو تلك الفكرة، وغير ذلك من الاشتغالات البيغائية التي لا تسهم في تقدم الحركة العلمية، لا في قليل ولا في كثير. الفلسفة المؤمنة تمارس تفلسفاً حيال هذه المسألة في هوامش شاسعة جداً، فأين هو التقييد؟ والحقيقة أن السؤال المفترض هنا، هو: أين التفلسف الاجتهادي الابتكاري حيال هذه المسائل الخطيرة بما يعود بالنفع على المعرفة والمجتمع؟ التفلسف الرشيد لا يكتفي بتحريك قطع الشطرنج، حيث يعمل على تغيير قواعد اللعبة، والوصول إلى عوالم جديدة.

٢-٢ فلسفة غائبة منهجية

الفلسفة المؤمنة حكيمة متدرجة في بناء إطارها الفلسفي، وذلك أنها اشتغلت ابتداء بتأمين التوضع الصحيح لإطارها الفلسفي وضمان صحته ونجاعته التأسيسيتين، منحازة بشكل تام إلى الإيمان التوحيدي بالإله العليم المطلق، فظفرت بالحقائق الوجودية الكبرى حيال الإله والعالم والحياة والآخرة، مستخلصة غايات الوجود ضمن إطارها الفلسفي المؤمن الموحد.

لم تدفع الفلسفة المؤمنة نظير امتلاك هذه الذخائر من الحقائق والغايات الكبرى سوى الإيمان التوحيدي بالخالق الحكيم المطلق، وما يقتضية من تمحيض العبودية الخالصة له، ومن ذلك ممارسة التفلسف الرشيد حيال الموضوعات الملائمة وفق غايات صحيحة. لا يكفي حيال الغايات، أن نعرفها نظرياً ونؤمن بها دينياً، إذ يتوجب التوسل بمناهج ناجعة، لضمان الوصول إلى تحقيقها عملياً بأفضل صورة ممكنة، في قالب عادل تكاملي معتدل متوازن، وفي هذا اشتغال في صناعة المناهج والمفاهيم وتطورها بغية إحكام التفلسف المؤمن وتجويد نتائجه، وهذا هامش شاسع للاجتهاد الابتكاري.

في الجانب الآخر، تدخل الفلسفة المتمردة في منافسة غير متوازنة مع الدين في مجال تحديد الغايات الكبرى للإنسان، على الرغم أنها محسومة من قبل الدين ومقررة في نصوص قطعية الثبوت والدلالة كما في الوحيين الشريفين (القرآن والسنة)، مما يجعلها مترسخة ثابتة في وجدان المسلم. ليت الفلسفة المتمردة اكتفت بالإيجاب حيال بلورة الغايات الكبرى حتى لو كان ذلك بقلب تنافسي غير متوازن، إذ إنها مارست السلب إزاء هذه الغايات، حيث يعترف كثيرون بأن ثمة غموضاً كبيراً يلف التفكير الفلسفي المتمرد حيال الغاية والمعنى في الحياة المعاصرة، إذ يحاول هزها وإسقاطها، زاعماً أنه لم يعد ثمة أمل في الحصول على معنى واضح للحياة، وفي مثل هذا يقرر فوكو: «ما الذي يجري حالياً؟ ومن نحن؟ نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حالياً»^(١). وفي مثل هذا السياق، يصور نديم نجدي أنه «على هذا

(١) ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المساوي وآخرون، الجزائر: منشورات

المنوال انبنت الإضبارة الفلسفية كتاريخ تصد لذاك المعنى الذي زخرت به كتابات الفلاسفة، وعبر اصطلاحات فضفاضة، عبّرت أكثر عن عناد العقل ومكابرته في التصدي لما لا قدرة له عليه»^(١).

الفلسفة المتمردة تفرط في الغائية الدينية الجلية المتكاملة «المجانبة»، وما يصاحبها من طمأنينة وسكينة وتركيز، لتبحث عن غايات مبهمة مشتتة مكلفة موترة، مما يورطها في تأسيس فلسفات عدمية بالحال أو بالمآل كالبنوية والتفكيكية وكثير من فلسفات ما بعد الحداثة النزاعة نحو الغموض والعدمية. ومن الجوانب المصورة أو المبرهنة على هذه الممارسة النكدة المكلفة في الراهن الفلسفي الغربي، أن الفلسفة الغربية سعت لتأسيس حقل معرفي يعرف بـ علم الغايات Purposeology أو Science of Purpose، ومن الإسهامات في هذا المجال كتاب يزعم فيه صاحبه أن الإنسان المعاصر لا يمتلك غايات فردية يمكن الاعتماد بها والتعويل عليها^(٢). ومما يدعم ذلك حصول آلان لوف المتخصص في الإستمولوجيا في جامعة منيسوتا الأمريكية على تمويل ضخيم بما يزيد عن ١٤,٥ مليون دولار للقيام بمشروع بحثي يعالج علم الغايات^(٣). ربما يحق لنا بعد ذلك كله أن نقرر: الفلسفة المتمردة أضحت قاطع طريق، تسلبك متاعك ثم تبيعك إياه.

(١) نجدي، قيامة الفلسفة، ص ٣٥.

(2) Alfred Palmer, Purpose-ology: **The Science of Purpose - Discovering Why You Were Born**, USA: Author, 1st, 2012.

(٣) هذه المنحة معنونة بـ Agency, Directionality, and Function: Foundations for a Science of Purpose

Regents of the University of Minnesota، ومقدمة من قبل Regents of the University of Minnesota، وهي ضمن علوم الحياة والعلوم الطبيعية، للمزيد

انظر: <https://www.templeton.org/>.

الفلسفة المؤمنة تقر من حيث الأصل بالوظيفة النقدية المتسائلة للفلسفة، وتعدّها سمة رئيسة لها، وقد يكون النقد الملائم والتساؤل الذكي مهاداً للأفكار الخلاقة. الإشكال كامن فقط في أن البعض يتوهم أن النقد والتساؤل - مثله مثل الشك المطلق - متعين ممارسته حيال المسائل جميعاً دون استثناء، أي أنه يشمل كل المعارف والمناهج بكل مصادرها وتجلياتها.

ينطبق على هذه المسألة ما قررناه سابقاً حيال التمييز بين الحقائق الثابتة (المعارف الدينية والعقلية القطعية)، سواء أكانت في قالب منهجي أو استدلالي أو معرفي، والحقائق غير الثابتة (المعارف الدينية والعقلية الظنية)، حيث نقبل في الفلسفة المؤمنة الحقائق الثابتة دون نقد نتكلفه أو شك نتفاخم به، ليعكس صورة ذهنية متوهمة للعقل المتفلسف كما في أذهان البعض، وأما الحقائق غير الثابتة فتقر الفلسفة المؤمنة حيالها بضرورة ممارسة النقد الفلسفي والعلمي، شاملاً نقد المناهج والحجج والمفاهيم والأسئلة والمقاربات الاجتهادية، وقد ينتظم هذا النقد في أي مسار للعلم: العلم الشرعي، العلم الإنساني، العلم الطبيعي. وبهذا نجعل فلسفتنا المؤمنة مشغولة بالنقد الصارم وفق ضوابط منهجية دقيقة، بما يضمن انفتاحية الاجتهاد على فضاءات الابتكار والتجديد، وتحسين طرائق تعاملنا مع الحقائق الثابتة وغير الثابتة، في الجوانب النظرية والتطبيقية.

فلسفتنا المؤمنة اقتصادية رشيدة، إذ هي ترضن بالوقت والجهد، فلا تضيعهما فيما لا فائدة كبيرة من ورائه، شكاً ونقداً. إذ هي تقبل الحقائق والمناهج الصحيحة وتؤسس عليهما، وتسعى لفهمهما

بدرجات أعلى من العمق نظرياً، وتجتهد وتبدع في تطوير تفصيليهما وتطبيقهما عملياً فيما يحقق الغايات المتوخاة، بأفضل طريقة ممكنة، مع السعي الدؤوب للتطوير الخلاق المستدام لهما في مجالات معرفية، متكامل وتتعاوض، ليتحسن بذلك تفكير الإنسان، ولتطيب به حياته وآخرته وفق سرديته الكبرى التي يؤمن بها ويعمل بموجها.

٣. الشك والنقد الناجعان

تناولنا آنفاً موضوع التشكك والنقد للمعرفة في سياق الفلسفة المتمردة، ودحضنا فرضيتها، داعين إلى ممارسة الشك والنقد ضمن فلسفة مؤمنة، تضبط منهجها وتضمن نجاعة المقاربات والمخرجات، في معالجة تصلح لكل أنواع القراءات، مع تركيزنا على ما يلائم القراءة الفلسفية على وجه التخصيص.

لنشرع في هذه المعالجة عبر طرح سؤال مباشر قد يرد في خواطر كثير من القراء والدارسين: هل هو أمر مفيد أن يصطحب القارئ الشك والنقد في نصوصه المقروءة في بكور القراءة الفلسفية وبدايات التأسيس؟ هل يمثل ذلك مكسباً قرائياً للقراءة الفلسفية، وكيف؟ أم أن ذلك يجلب له قدراً كبيراً من الإرباك والتشوش المؤثر سلباً على التعلم والقراءة؟

مسألة الشك والنقد متشعبة جداً، ولا يمكن الإحاطة بكل أبعادها، مما يستلزم التركيز على ما هو مفيد في تعميق مسألتنا المبحوثة في هذا الفصل، وتثمين للنتائج التي خلصنا إليها، مما يعين على حسن تمثيلها في الفضاءات التطبيقية. لتكن هذه المعالجة عبر محاور فرعية متسلسلة.

الشكُّ ضد اليقين، وقد عرفه الجرجاني بالقول: الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك. الشك يتعلق أساساً بالمنهج، ويمكن أن يتطرق للنتائج التي خُلصَ إليها باستخدام هذا المنهج، فالشك يوجّه الذهنَ إلى هز المنهج واختباره، بغية التأكد من ملاءمته ونجاعته وصلابته، وذلك عبر أسئلة صعبة ذات طبيعة إستمولوجية، من قبيل: علاقة العارف بالمعروف في ظل هذا المنهج المشكوك فيه، ومدى كونها علاقة واضحة وجيدة ومنتجة للمعرفة الصحيحة أو الدقيقة، وقد يذهب الشكُّ إلى ما هو أبعد من ذلك فيتساءل الذهنُ: هل يسع هذا المنهج أصلاً إيصالنا إلى معرفة الحقائق أو إلى معرفة متماسكة في هذا الموضوع أو ذاك؟ فضلاً عن مجموعة من الأسئلة المعقدة حيال طبيعة المنهج وخصائصه ومراحلته ونحو ذلك.

ويمكن للشك أن يوسّع دائرته، فيُصل إلى إثارة غمامة من الارتباب حول النتائج التي تُوصَل إليها من جراء استخدام ذلك المنهج المشكوك في صلاحيته ونجاعته على اعتبار أنها نتيجة لمقدمة (=المقدمة مشكوك فيها، إذن النتائج مشكوك فيها أيضاً). وفي حال عدم الشك في المنهج لكونه مقبولاً، فإن الشك يتركز فقط على النتائج وحدها، من جهة بلورتها، أو لكونها نابعة من استخدام سيء أو غير دقيق للمنهج ونحو ذلك.

النقد هو تقييم المقروء ضمن إطار مرجعي مقبول للخلوص إلى إيجابياته وسلبياته. كثير من الناس يتوهم أن النقد يتعلق فقط باصطياد الجوانب السلبية ونقاط الضعف، ولا علاقة له بالإيجابيات ونقاط القوة، وهذا غير صحيح البتة، فالنقد يشمل الجانبين معاً، إذ هو في

الأساس قدرة على تمييز الصحيح من الخاطئ، أو السليم من المغشوش كما في أصله اللغوي بالعربية. إن إبراز الإيجابي والمتألق والعميق في النص، لا يقل أهمية عن العثور على السلبي والخافت والسطحي، ولهذا فالقارئ الجيد هو من يطبق إبراز الجانبين والتسوية المناسب لهما، عبر بلورة مقارنة منهجية واضحة، وسوق الشواهد الدالة على كل ذلك.

٢-٣ هل نمارس الشك ونحن مبتدئون؟

قبل هذا السؤال، دعونا نطرح سؤالاً حيال الشك نفسه: هل الشك مطلوب من كل أحد وفي كل مجال وفي كل قراءة؟ هذا سؤال صعب للغاية ويحتاج إلى بسط وتفصيل، ولكنني سوف أقدم له مقارنة مختصرة، تفي بالغرض الرئيس لهذه المعالجة الخاطفة.

طرح بعض الفلاسفة مفهوم الشك، واختلفوا حياله، فمنهم من اتخذه منهجاً رئيساً له، وجعل ينظر للعالم عبره، وقد قاد الشك بعضهم إلى التورط في حالة ارتيائية مطلقة، أوصلتهم إلى القول بانعدام إمكانية الوصول إلى المعرفة من حيث الأصل، وقد عُرفت هذه المدرسة بالشكائية كما في الفلسفة اليونانية القديمة بقيادة الشكاكين الشكسين: فورون وتيمون النافيين لإمكانية الاعتماد على الحس والعقل. وقد صور الفيلسوف جورجياس (ت ٣٨٠ ق.م) حالة الشك المطلق عند الإغريق بالقول: «لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء، فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن الإنسان أدركه، فلن يستطيع أن يُبلغه لغيره»^(١).

وشهدت الفلسفة العربية الإسلامية موجات من هذه النزعة، ولعل ممارسة أبي حامد الغزالي هي الأبرز كما في كتابه الذائع الصيت: المنقذ من الضلال،

(١) نقلاً عن: عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفة، هيرندن:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢، ص ٦٠.

غير أنها لم تكن ممارسة لـ الشك المطلق كما هي في الحالة المتطرفة في الفكر اليوناني، بل هي ممارسة واعية لـ الشك المنهجي، حيث مارس شكاً في المناهج الحسية والعقلية، ثم رجع إلى جادة اليقين المنهجي، وهذا هو ضابط الشك المنهجي، فهو شك متّهِ إلى يقين.

ثم جاء الفكر الغربي الحديث، وتبنى الشك المنهجي عبر ديكارت (ت ١٦٥٠م) وغيره، مع تبني البعض لنسخة من الشك المطلق، كما فعل الإنجليزي مونتاني (ت ١٥٥٣م)، حيث هَجَرَ العلمَ، وانتهى به تفكيره إلى: العدمية والشك والفراغ والموت^(١).

وتتعين الإشارة في هذا السياق إلى أن الشك المنهجي وفق الفكر العربي الإسلامي له ركائز محورية، ومن أهمها الآتي:

١ - الضامن الأوحد للمعرفة الإنسانية التي يُعوّل عليها إنما هو خالق العارف والمعروف، ومسبّب الأسباب، فالله تعالى هو الضمانة الأكيدة للمعرفة الممكنة والسببية المدركة، فلولاها لتطرق الشك إلى كل شيء، فالشيء الوحيد الذي لا يمكن الشك فيه هو الله تعالى، ومن المعرفة اليقينية والإيمان بـ لا إله إلا الله يتناسل اليقين والثقة والطمأنينة حيال المعرفة ومصادرها. وثمة جانب آخر يؤكد حقيقة أن توحيد الخالق هو المصدر التأسيسي للمعرفة الإنسانية من حيث الأصل، وهذا الجانب نكسله في مبدأ مكثف مفاده: لا معرفة بدون اطراد، ولا اطراد بدون توحيد. المعرفة تقنص الوجود (العالم: الطبيعي والإنساني)، شريطة وجود ثبات في أحواله (الاطراد: النظام، انتظام الوقوع، العلية)، وهذا مفتقر لإله خالق واحد للوجود (التوحيد)، إذ لو كان فيه آلهة متشاكسون لفسد (آية الأنبياء: ٢٢)، ولا نخرم الاطراد في العالم، إذ

(١) الزنبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفة، ص ٦٣.

كل إله يتوفر على خطة للخلق وإرادة لتسيير العالم بطريقة ما، مما يُفضي إلى سقوط إمكانية المعرفة بسبب فقدان الاطراد من جراء الصراع بين الآلهة (كما في الميثولوجيا الرومانية واليونانية). ومن يقف خارج نطاق التوحيد، يعيش مأزقاً فلسفياً ضخماً، ويلفق مقارنة أو أخرى، بغية تقليل الإشكال والتخفف من التوتر الناجم من انعدام أساس صلب للاطراد في العالم. ومصادر المعرفة الإنسانية لدى العقل المعرفي التوحيدي، تشمل:

أ- الخبر: القائم على أسلوب الاستخبار، وهو طلب ما في النص الديني من هدايات ومعارف في مجالات:

§ علوم الغاية (علوم الوحي) كالعقيدة والفقه والتفسير والحديث.

§ علوم الآلة (علوم الوسيلة) كاللغة وأصول الفقه وأصول الحديث وأصول التفسير.

ب- الحسن: المتأسس على أسلوب الاستقراء، ويدخل فيه التجريب، وهو المصدر الرئيس في العلوم الطبيعية، ويمكن أن يُستخدم في العلوم الإنسانية والاجتماعية والدينية أيضاً بطريقة تناسبها.

ج- العقل: المفعل لأسلوب الاستنتاج (الاستنباط)، وهو الأسلوب الرئيس في الفلسفة والرياضيات، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضاً، ويُستخدم أيضاً في العلوم الطبيعية بطريقة تلائمها.

د- الحدس: وهو من أغمض المصادر المعرفية، وذلك أنه قائم على وثبة عقلية مبهمة. إنه اختمار بالمعلوم، وانفلات إلى المجهول عبر التفكير بالوثبة، بغية الكشف عنه والخلوص

إلى نتيجة قد تكون: ملهمة أو مذهشة أو مبتكرة. هذا المصدر يلفه كما قلنا غموض كثيف، ويبدو أنه سيظل سرّاً عصياً على الحل الكامل.

٢- لا يمكن الشك في أي معرفة مصدرها الخالق تعالى، مما يرفع التشكيك تماماً في القضايا الدينية القطعية، أي القضايا قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهي نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة المطهرة، حيث نجد فيها النظام والاطراد والتناسق التام المطلق بكل وضوح ونصاعة. وقد تضمن القرآن الكريم تحدياً صريحاً لمن يشكك في ذلك، وضمن أنه:

- لا تصدع في المعنى: انتظام المعنى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

- لا تصدع في الطبيعة: انتظام الطبيعة: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَمْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ أَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣-٤]. في هذا النص الفخم، نلاحظ قوله: فارجع البصر...، ثم ارجع البصر كرتين. هذه ثلاث محاولات، إلا ما يدل عليه ذلك منهجياً؟ في هذا دلالة واضحة على مسألة منهجية، وهي ركيزة في المنهج التجريبي المعاصر، وهي ما يعرف بإعادة التجربة أو البحث Replication.

- لا تصدع في الحياة: انتظام الحياة الاجتماعية والتاريخ الإنساني وفق نواميس عامة: ﴿سُئِلَ اللَّهُ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

٣- لا يمكن الشك في القبلية العقلية التي تعد أساساً للتفكير الإنساني، والتي تسمى بالفطريات أو البدهيات، إذ إنها بمثابة النظام الأساسي للعقل، وهي تشبه الإعدادات الداخلية للجهاز الذكي، حيث لا يمكن له أن يعمل بدونها، فمن القبلية العقلية مثلاً معرفة أن الشيء هو هو وأنه لا يتغير (مبدأ الهوية)، وأن الشيء لا يوجد مع نقيضه في وقت واحد وسياق واحد (مبدأ التناقض)، ومبدأ أن الجزء أصغر من الكل، ومعرفة أن لكل شيء سبباً (مبدأ السببية)، ومعرفة أن بعض الأمور مفقودة للتجربة العملية (مبدأ التجربة) فالعمل التجريبي والعلمية مركز في الفطرة، وإلا لم يقر الإنسان بنتائج التجربة حينما يطبقها واقعاً، فالتجربة والعلة لها أساسها القبلي الفطري.

٤- الإنسان يمكن أن يصل إلى معرفة دقيقة، غير أنه لا يقطع بأنها تمثل حقائق الأشياء كما هي في ذاتها (أو النومين كما يقول كانط)، حيث يختص الله تعالى وحده بذلك، مما يجعل ذهن المسلم يتجاوز مرحلة الشك إلى الثورة على مبدأ الحتمية Determinism الزاعم بأن الإنسان يصل إلى حقائق الأشياء كما هي، وأنه يسعه تشخيص كل المشاكل ويلورة كل الحلول، وقد كان هذا المبدأ ركيزة للعلم وفق المنظور الغربي في زمن الحداثة في قالب إيمان دوغمائي، مما عرّض الذهن الغربي إلى نوع من البلبلة والتشوش، بل وصل عند البعض إلى نوع من الشك المطلق في إمكانيات العلم ومناهجه، لدرجة أن بعضهم يقول بـالعدمية، والكفر التام بالعلم، في نزعة متطرفة أساسها الشك واليقين في غير موضعهما وفي غير قدرهما المعتدل.

٥- بناء على ما سبق، يمكننا التقرير بأن الفلسفة المؤمنة وإطارها العلمي والمنهجية تكتفي بحتمية إبستمولوجية لا أنطولوجية، حيث يجهد لأن يصل إلى أفضل معرفة ظاهرة ممكنة وأكثرها دقة (= الفينومين

وفق كانط)، دون أن تقطع بأنها هي حقائق الأشياء (=النومين)؛ وفق حدود العقل وإمكانيات المنهج وثناء الملاحظة والبيانات، على أنها تؤمن بأن ذلك يتطلب اجتهداً دائماً في تطوير المناهج ونقدها، وتطوير أدوات العلم.

وحاصل الكلام هنا، أن الشك المطلق في المعرفة ومناهجها ثبت بطلانه، وتأكد لنا أنه غير ناجع ألبتة؛ إذ لا يرجع الإنسان منه إلا بخفي حنين، وقد لا يعود منه بشيء أصلاً. يتبقى لدينا الشك المنهجي (أو الشك العلمي)، فهل يمارسه القارئ المبتدئ أو المتوسط؟

ثمة مقارنة منهجية جيدة لهذا السؤال، تتمثل في مراعاة ثلاثة أمور:

الأول: الشك مرتبة أعلى من النقد وهو أعسر منه أيضاً.

الثاني: الشك، يتطلب ذهنية فلسفية عميقة متمرس.

الثالث: الشك المنهجي مؤرس ووثق تفصيلاً في الأدبيات.

إذا دققنا النظر في الأمور الثلاثة في قالب تكاملي، فإنه يسعنا التقرير بأن القراء المبتدئين والمتوسطين ليسوا بحاجة إلى ممارسة الشك المنهجي، وأنه يسعهم ممارسة النقد، وهذا كافٍ لهم، وليتهم يطبقونه ويدفعون كلفته!

٣-٣ كيف نمارس النقد بما لا يُضعف حصيلتنا العلمية؟

التعلم بناء، وكل بناء مفتقر إلى معادلة سليمة لإتمامه، ولعله يكون مناسباً أن أضع معادلة تعكس مقومات التعلم الفعال وفق وجهة نظري، والسعي لتحليل مكوناتها بقدر من التفصيل.

التعلم الفعال = نية × خطة × جدية × تساؤل

قبل تحليل مكونات هذه المعادلة، أرجو ملاحظة أننا توسلنا

بالضرب وليس بالجمع، فما دلالة ذلك؟ يعني ذلك أننا نقرر ضرورة وجود هذه المكونات جميعاً. التعلم الفعال يحصل إذا توفرت أربعة مقومات رئيسة، هي:

١- نية صالحة للتعلم. النية الصالحة هي عماد العلم النافع، حيث ينوي الإنسان رفع الجهل عن نفسه وعن غيره، والإسهام في بناء الإطار الحضاري العربي الإسلامي وبناء الوطن والمجتمع. وتؤسس هذه النية اتجاهات إيجابية حيال أهمية التعامل السليم مع القراءة والتحليل والأفكار والمناهج والمقاربات والمفاهيم والأدبيات والشخصيات العلمية والزملاء ونحو ذلك.

٢- خطة سليمة متكاملة. هذه الخطة تتضمن أهدافاً دقيقة للتعلم، ومبادرات لاكتساب ما يجب اكتسابه من المهارات والمعارف؛ ضمن برنامج زمني مناسب. وهذه الخطة يجب أن تستهدف الظفر بلبّات أساسية تتضمن: أدوات منهجية ملائمة، أدوات مفاهيمية عميقة، وشفرات كافية للقراءة والكتابة الناجعتين.

٣- جدية عالية مستمرة. الجدية هي الطاقة التي تشغل مكنة التعلم، وإذا توجت الجدية بالنية الصالحة وكانت مصحوبة بخطة سليمة متوازنة ذكية، فإنها حرية بأن تثمر تعلماً فعالاً باقياً مستمراً. ويدخل في ذلك: الحفظ عبر تثبيت الحصيلة العلمية، بالتكرار وبثها وإعادة شرحها لآخرين فور تعلمها، ونحو ذلك من فنون تثبيت الحصيلة العلمية، وتقوية عضلة الذاكرة وتمارينها.

٤- عقلية متسائلة نقدية. السؤال يفتح مغاليق الغموض، ويفكك شفرات التعقيد، ويحل ألغاز الاشتباك. ومن أهم مسارات السؤال في سياق التعلم: سؤال النقد الإيجابي، وسؤال النقد السلبي، ليتوفر المتعلم والقارئ من ثمَّ على: الجيد والعميق، والردئي والسطحي، فيتعلم منهما معاً، عبر الاستفادة من الأول وتجنب الثاني، أو حتى إعادة بنائه أو تهيته إن أمكن بطريقة منهجية مناسبة. سُئل ابن عباس رضي الله عنهما: أنى لك هذا العلم؟ فقال: قلب عقول، ولسان سؤول.

٣-٤ التشوش بداية التعلم العميق

أما وقد أوضحنا ما سبقفإن بذل الجهود الكافية ليقم بكل ذلك إطاره ومبناه، فقد يقول قائل: مطالبتنا بالنقد ونحن في مراحل مبكرة في هذا المجال أو ذاك قد يوجد إرباكاً وتشوشاً مؤثرين سلباً على الحصيلة العلمية؟ هذا سؤال وجيه، ويستحق منا مقارنة منهجية جيدة. يمكن لنا الإجابة عن السؤال بمقاربة تقوم على مقومين: التطبيع مع التشوش، التعويل على المتماسك.

٣-٤-١ التطبيع مع التشوش

ثمة معلومة مهمة استقينها من دراسات التعلم في علم النفس الاجتماعي، وقد يستغربها بعضكم، ومفادها: إذا حدث تشوش أو إرباك أثناء تعلمنا، فإن ذلك مؤشر على أننا بتنا على مقربة من التعلم العميق أو الفعال، وذلك أن الوضوح التام في جميع مراحل التعلم، قد ينم عن عدم فهم الإشكاليات بعمق، أو عدم استيعاب الإطار

الكامل للموضوع، بمختلف أبعاده وزواياه، وتعدد المقاربات والأطروحات حياله.

إذن التشوش هو علامة صحية في سياق التعلم، شريطة أن يكون ذلك مؤقتاً، مما يوجب علينا أن نعرف كيفية التخلص منه، لكي ننعّم بوضوح بعدي ذي صبغة تجميعية تكاملية، وذلك عبر تعلم تقنيات التعلم الفعال، وقد أشرنا إلى طرف منها في هذا النص. الوصول إلى هذا الوضوح البعدي لا يعني ألّبتة أنه خال تماماً من الإشكاليات وقدر من الغموض، وقد يكون ذلك بسبب عدم فهمنا الكامل أو العميق لمسألة أو لأخرى أو لمفهوم أو لآخر، أو لوجود إشكاليات جوانية تتعلق بهذه المسألة، ولم نظفر بعدُ على منهج أو مقارنة أو رأي يُلائمنا، أو خليط من ذلك.

ما سبق، يجعلنا نقرر مبدأ التطبيق مع التشوش، فلا نقلق منه ولا نهابه، ولذا فمن المتوقع أن القارئ/ المتعلم إذا أدرك هذه الحقيقة فإنه سيكون أكثر تقبلاً للتشوش، مع الإشارة إلى أنه قد ثبت علمياً أن الذهنية المبدعة هي أميل إلى عقد الصداقة مع التعقيد والغموض والتشابك والتعايش مع ذلك لفترات قد تطول، مما يجعله أقدر من غيره على النفوذ إلى لب المشكلة وفهمها بعمق أكبر، ليكون بذلك متوفراً على أفكار أصيلة ناجعة.

٣-٤-٢ التعويل على المتناسك

ممارسة النقد -كما قلنا غير مرة- تتضمن البعدين: الإيجابي والسلبي، مما يُتيح لنا التعويل على إطار فلسفي أو منهجي أو علمي متناسك، إذ لسنّا إزاء بنايات متهدمة كل التهدم، وإنما نحن قُبالة

مدينة مكتتضة بنايات شاهقة جميلة متماسكة، وثمة بنايات خربة قبيحة متساقطة. هنا شوارع فسيحة نظيفة آمنة، تقابلها أخرى ضيقة متسخة خطيرة، وهكذا. كل ذلك يؤسس لمبدأ الإرساء على الثابت والمتماسك والجيد والإيجابي، والسعي -ولو بعد حين- للإسهام في بناء المتهدم، وتقوية المتضعف، وتجويد الرديء، وتحسين السلبى. والممارسة النقدية الناجعة تتطلب منا مراعاة جملة من الاشتراطات المنهجية والأخلاقية، ولعل من أهمها الآتي:

١- لا تنقد قبل أن تفهم. فهم النص مقدم على نقده، وهذا ما يستلزم بذل وقت أكبر للفهم والاستيعاب والتأكد من أن القارئ/ المتعلم استوعب هذا المنهج أو المفهوم أو النظرية أو النموذج كما يريد صاحبه. البعض للأسف يشرع بالنقد قبل أن يتوفر على فهم جيد للنص أو للأطروحة المفكر بها، وهذا خطأ منهجي وأخلاقي أيضاً.

٢- لا تتكلف في النقد. يتورط البعض بممارسة شكلانية للنقد، حيث يلور نقداً حيال نص أو مسألة معينة، إما ليُقال أنه يحمل ذهنية نقدية جيدة، أو أنه يفعل ذلك لمجرد الوفاء بمتطلب بمشروع بحثي ونحو ذلك، على أنها ممارسة مكشوفة لمن لديه خبرات جيدة في القراءة والتقييم. هذا القارئ يفتقد للجدية، وربما للأخلاق العلمية، وكلاهما مردول.

٣- لا تركز على السلبى فقط. القدرة على التقاط العميق والمدهش والوحدة في النص أو الأطروحة لا تقل روعة وأهمية عن شقيقتها الباحثة عن العيوب والمثالب والتشتت.

وأحسب أن ذلك النهج المتوازن سيهدئ من روع القارئ، حينما لا يجد جانباً سلبياً واضحاً في مسألة أو أطروحة ما، إذ قد يكتفي حينها بإيراد الإيجابي في ذلك السياق، مع سعيه للتدليل عليه عبر شواهد كافية، ويتم ذلك بإيراد تطبيقات من شأنها تثير هذا الإيجابي في سياقات معينة، وفي هذا تدليل على أنه بات يتعلم بطريقة عميقة فعالة، وذلك أن تطبيق المعرفة كما هو متقرر في علوم النفس والتربية يعكس مستوى أعلى من المعرفة.

٣-٥ خلاصات في الشك والنقد

يمكن استنتاج خلاصات عديدة من تحليلنا السابق، بيد أننا نصبها في أربع نتائج كبار:

- ١- الشك والنقد مرفوضان تماماً حيال الثوابت الدينية.
- ٢- الشك المطلق مرفوض ومدمر، وقد بات خرافة وأسطورة وملاذاً للعدميين.
- ٣- الشك المنهجي، يمارسه فقط الفلاسفة والمفكرون والباحثون المتمرسون.
- ٤- النقد يمارسه الدارس والقارئ الجيد^(١)، وهو اصطيداد للإيجابي والسليبي والتعلم منهما معاً.

(١) من الجلي أن النقد يمارسه الفلاسفة والمفكرون والباحثون المتمرسون من باب أولى وهم الأبرع في ذلك، ولم نُشر لهم في ذلك السياق، لوضوح هذه المسألة، إلا أننا رأينا إثبات هذا الهامش لإزالة اللبس المحتمل.

١٥-٤. ماذا نقرأ فلسفياً: النص المفتقر المستغني!

سبق لنا طرح سؤال ماذا نقرأ. في هذا الجزء نعيد طرح السؤال ذاته، في سياق المسألة المبحوثة أي تأثير الفلسفة على الدين، لنحقق بذلك تكاملاً في معالجة الأبعاد بعد الفراغ من معالجة التأسيسات المنهجية للمعالجة على نحو ما أسلفناه.

هل تؤثر نصوص الفلسفة المتمردة على الدين أو التدين؟ نعم يمكن لهذه النصوص أن تؤثر سلباً على الدين أو التدين. الدين فعل والتدين انفعال. والمقصود بالدين هنا صورته في الأذهان، أما الدين في ذاته فليس ثمة شيء يؤثر عليه. والتدين يعكس حالة الانفعال بالدين، عقيدة وإيماناً وممارسة للعبادات والمعاملات. يختلف الحكم على مدى وجود تأثيرات لمثل هذه النصوص على الدين أو التدين من قارئ إلى آخر، حيث تؤثر أربعة عوامل، وهي:

١- الديني، فالتأثير يكون بحسب القوة الإيمانية لدى القارئ، فمن يكون إيمانه مضطرباً أو ضعيفاً، فيتوقع أن يكون التأثير أكبر، وقد يؤدي بالإيمان ويعصف به. والواقع المعيش يؤكد هذا السيناريو، فثمة من وقع في الفخ من جراء ذلك.

٢- المنهجي، فالحصيلة المنهجية الضعيفة توجد فضاء أكبر للتأثر السلبي، وفي مقدمة ذلك الضعف من جهة الحجاج والمقاربات ونحو ذلك، فالقارئ في هذه الحالة مهياً لأن يتلع الأغاليط وقد يتشربها أو يعجز عن ردها، فتكون مشوّهة لصفحة تدينه.

٣- المعرفي، فالمعارف الجيدة تعين على فهم سياق
نصوص الفلسفة المتمردة والردود على فرضياتها ونحو
ذلك، مما يقلل من الأثر السلبي، والعكس بالعكس.

٤- النفسي، فبعض القراء لديهم ما يمكن وصفه بـ القابلية
للانصياع^(١)، حيث يغلب عليه التأثير بالأفكار التي يقرأها،
وهذه القابلية قد تتأثر بدورها بالعوامل الدينية والمنهجية
والمعرفية بدرجة أو أخرى.

سيكون أكثر نجاعة لنا في حاضرننا ومستقبلنا التركيز على النص
الفلسفي المفتقر المستغني (=نصوص الفلسفة المؤمنة)، وفق ما
أوضحناه في الجزء السابق، وبهذا نقطف ثماراً يانعة عديدة، ومنها:

١- التناغمية. وذلك أن القراءة الفلسفية من هذا النوع
تؤسس تناغماً مع المكون الديني وثوابته وحقائقه
المطلقة في الأكوان والمجتمعات، وبهذا يحقق القارئ
غاياته الدينية وتطلعاته الفلسفية، مع ما يصحب ذلك من
سكينة القراءة والمقاربة، وطمأنينة التألف والتحامد،
ومكاسب التعاضد والتكامل، بين المعرفتين الدينية
والفلسفية، في: مناهجها وحجاجها وأساليبها ومواضيعها
وتناائجها.

٢- التراكمية. القراءة في نصوص الفلسفة المؤمنة يتيح لنا
الإفادة من تراكمية معرفية ضخمة، حيث تتحول المعرفة

(١) هذا المصطلح يستخدم كثيراً في علم النفس الاجتماعي. ولقد سبق لي توظيفه في
دراسة سابقة عن التكفير وخطورته على الأمن الفكري.

الدينية القطعية -على إلهامها من جهة ومحوريتها المنهجية والمعرفية التأسيسية من جهة ثانية- لتكون ضمن الأدبيات المؤسسة و/ أو الداعمة للتفكير الفلسفي حيال القضايا في الكون والحياة والاجتماع والتدين والتحضر، وبهذا نفلح في جعل المعرفة والزمن يسيران معنا لا ضدنا.

٣- الإبداعية. الثمرتان الفارطتان تمهدان لثمرة ثالثة، حيث يقودنا التناغم والتراكم المعرفي إلى ممارسة إبداعية في محيط التفلسف والمنهج والاستدلال والعلم والبحث والاكتشاف. ومن متطلبات الإبداع الاقتدار العقلي والملاءمة الموضوعية، وذلك باشتغال العقل بما يسعه من جهة قدراته وحدوده، واشتغاله بموضوعات ملائمة بمنهجية مناسبة بما يقضيه ذلك من النأي عن موضوعات لا طائل من وراء بحثها لكونها تمثل خرافة لا أكثر (مثل نظرية التطور، وسنناقشها بتفصيل أكبر).

٤- القوة. المجتمع الذي يتوفر على التناغم مع دينه وثقافته، والتراكم بمعارفه وتاريخه، والإبداع في نظيراته وتطبيقاته في الموضوعات والسياقات الملائمة، سيكون أقرب إلى نيل سبل القوة والمنعة، اللازمتين لبناء مشروع الحضاري، والمحافظة عليه، وفق الضوابط الأخلاقية والنواميس الاجتماعية.

مثال تطبيقي

قد يحسن بنا طرح مثال عملي يجسد مسألة القراءة في نصوص

الفلسفتين: المتمردة والمؤمنة، لتتضح الأفكار السابقة بشكل أكبر. تخيلوا قارئاً يقرأ لعدة أشهر في نصوص فلسفية تتحدث عن أصل الإنسان، وفي خضم ذلك وجد نفسه يقرأ في «نظرية» أو بالأصح «فرضية» التطور الداروينية. هذا القارئ غير متخصص في علم الأحياء ولا في الكيمياء ولا أي في علم طبيعي آخر، وإنما هو متخصص في العلوم الإنسانية، لنقل في علم النفس أو علم الاجتماع أو الأدب^(١). لنفترض أن هذا القارئ وجد كتاباً حديثاً مصمماً بطريقة أخاذة، بعنوان: التطور - مقدمة قصيرة جداً، من نشر مؤسسة هنداوي بالتعاون مع دار نشر جامعة أكسفورد، وهذه المؤسسة حريصة على إتاحة النسخ الإلكترونية من كتبها مجاناً لعموم القراء.

هذا القارئ وجد أن الكتاب يقدم ملخصاً لأبرز أسس نظرية التطور وفرضياتها النافذة في نهاية المطاف لمبدأ خلق الإله للعالم، والزاعمة بانتفاء النظام، وانعدام الغاية في العالم، ليكون مؤسساً من ثمّ على أنماط لا متناهية من العشوائية في الخلق وعدم اكتماله، واحتوائه على أخطاء فادحة في الخلق والتصميم ونحو ذلك من الافتراضات الخالية من الأدلة المقنعة، فخلق العالم نفسه جاء بمحض الصدفة عبر تفاعلات تلقائية مادية صرفة، كما يزعم هذا الكتاب، ومن ذلك أن الأرض تكوّنت «نتيجة عملية تكثّف جذبي

(١) من المفاهيم في العلوم الإنسانية ما يُعرف بـ الداروينية الاجتماعية الزاعمة أن ما يسري على الطبيعة من قوانين صارمة يسري بالضرورة على الإنسان والمجتمع، انظر مثلاً: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ٢، ص ٦٢-٦٩. وفي لفظة بديعة، يشير المسيري إلى أن الداروينية هي برجماتية المتبصرين، والبرجماتية هي داروينية المهزومين، مشيراً إلى المثل الأمريكي: إذا لم تستطع هزيمتهم فلتنضم إليهم، ص ٩٥.

للغبار والغاز، وهي العملية التي أدت أيضاً إلى نشأة الشمس والكواكب الأخرى في المجموعة الشمسية، منذ نحو ٦, ٤ مليارات عام. إن جميع الكائنات الحية الموجودة في يومنا الحالي مُنحدرة من الجزيئات الذاتية النسخ التي تكوّنت بوسائل كيميائية خالصة، منذ أكثر من ٥, ٣ مليارات عام^(١).

قد يشعر القارئ بأن هذا الكتاب مع نزوعه لشرح الأفكار بطريقة ميسرة لغير المتخصصين، فإنه يظل كتاباً صعباً أو غامضاً بعض الشيء. وهو ما يدفعه إلى البحث عن كتب أخرى. ضمن بحثه، وجد صاحبنا كتاباً نشرته أو أعادت نشره مؤسسة هنداوي بحلة أنيقة جاذبة وتقديم باذخ في منصتها الإلكترونية، وهو كتاب نظرية التطور وأصل الإنسان لـ سلامة موسى، الذي نشره أول مرة في ١٩٢٥، ثم أعاد نشره في ١٩٥٣ و١٩٥٨، وبعد أكثر من نصف قرن يُعاد بعثه من جديد، حيث صدر بهذه الحلة في عام ٢٠١١.

قد يتفاجأ صاحبنا أن نصوص التطورية، -كما يقول سلامة- «ليست معرفة علمية فحسب، وإنما هي مذهب اجتماعي أيضاً، يحمل الأمة على أن تطالب بحقها في التطور، وتدافع عن حريتها، وتحطم الأغلال التي تعطل ارتقاءها وحيويتها، كما هي منهج فلسفي للتفكير.. ولو كانت لغتنا تسابير اللغات المتمدنة المتطورة لكانت كتب داروين في متناول القراء العرب منذ ثمانين سنة، ولكن لغتنا — للأسف — لا تزال بدوية، تلتزم الخيام وتقنع بالعيش في الوبر، وتحلم بالغيبات، في حين تعيش اللغات العصرية عيشة

(١) برايان تشارلز وورث، وديبورا تشارلز وورث، التطور - مقدمة قصيرة جداً، ترجمة:

محمد فتحي خضر، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦، ص ١١.

الترف والبذخ بالعلوم والفلسفات الجريئة»^(١). هذه مزاعم كبار وخطيرة، دون أي أدلة أو شواهد.

يواصل صاحبنا القراءة في هذه النصوص وغيرها، فيجد أن الداروينية خلصت إلى أن الإنسان ذاته خضع لسلسلة من التطورات والطفرات العشوائية العديدة ليصل إلى وضعه الراهن، ومن بينها تطوره عبر سلالة متلاحقة من بعض القرود، وهي وغيرها من الحيوانات متطورة من كائنات حية صغيرة، وأصلها ربما يكون كائناً حياً بسيطاً نشأ صدفة في بركة دافئة في سياق يفترق لخطة حكيمة للخلق Plan Of Creation، ضمن عمليات الانتقاء أو الانتخاب الطبيعي وصولاً لكائنات أرقى، كما في صلب الرواية الداروينية الخرافية. أدبيات هذه الفرضية تعج بخطاطات تطور متكاثرة اقترحها العلماء التطوريون الداروينيون طيلة العقود السابقة (خطاطات الخط الزمني للتطور)، وهي في حقيقتها متناقضة في بعض أبعادها، ومتخبطة في كثير من تفاصيلها^(٢).

(١) سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٢، ص ١٠.

(٢) من المعلوم أن فرضية التطور واجهت إخراجات شديدة، حيث يتوجب عليها عند كل اكتشاف لجماع جديد للإنسان أن تعيد بناء الخط الزمني لظهور الإنسان، وهو ما يجعلها تمارس الكشط العشوائي للنتائج التي تزعم كل مرة أنها «علمية» و«دقيقة»، فعُدلت خطها الزمني من قرابة ١٩٥ ألف سنة إلى ٣٠٠ ألف سنة، وبعدها تحول الرقم إلى الملايين من السنوات! في مسار يؤكد عبثية البحث، وهنا نتذكر توصيف كارل بوبر بأن نظرية داروين هي ضرب من المشاريع البحثية الميتافيزيقية. ومثل هذه الممارسة التعديلية التلفيقية في إعادة بناء الخط الزمني يجعلنا نستدعي فكرة بوبر حيال الفروض التحاليلية المقترحة من قبل أرباب النظرية المكذبة للإبقاء عليها في محيط العلم «الحقيقي»، ويسمونها توماس كون بـ تعديلات عمدية، =

هذا القارئ يواصل في تتبع فرضية التطور في حجاجها من جهة، وفي إعادة ترتيب الخط الزمني للتطور من جهة ثانية، وما ترتب على ذلك من إرباكات محرجة للداروينيين، وصلت إلى إبطال أبحاث «علمية» منشورة في مجلة ينتشر المشهورة وغيرها وبيان عدم دقتها، بل زيف بعضها من جهة ثالثة، على أن الغاية النهائية لهذه الفرضية الداحضة إزاحة مبدأ الإيمان بالخالق المبدع العظيم، ونسف الجانب الروحي في الإنسان نفسه، إذ هو مجرد مادة طبيعية كما تزعم الفلسفة المتمردة، وفق ما عرضناه في جزء فارط.

ولعله من الجدير ذكره، أن نشير إلى أن بعض القراء والمثقفين لدينا ممن يتبنون فرضية التطور الدارويني لا يصدرون من قناعات منهجية صلبة، وإنما من مرايا عاكسة لكارزما منهجية متوهمة، وهي كارزما المنهجية العلمية الغربية، فما قالته الجماعة العلمية الغربية المهيمنة في علم الأحياء والكيمياء والكونيات وغيرها من علوم إنسانية تورطت بالداروينية كعلم الاجتماع التطوري وعلم النفس التطوري، هو القول الفصل في المسألة وهو بيت القصيد، وإن تظاهر أولئك بأنهم منهجيون حجاجيون، فنصوصهم وأحاديثهم خلو من ذلك، عدا توصيفات معمة ذات طابع صحافي سطحي، من قبيل توصيفات موسى: «التطور هو النظرية السائدة في العلوم

= وحين ننظر إلى هذه الفرضية المزعومة على أنها «نظرية»، ندرك بأنه جرى تكذيبها عشرات المرات، وبأنها غير قادرة إطلاقاً على حل لغز أصل الإنسان، مما ينسفها ويجعلها خرافة دائرة ضمن العلم الزائف، انظر مثلاً: جوناثان ويلز، أيقونات التطور - علم أم خرافة، ترجمة: موسى إدريس، أحمد ماحي، محمد القاضي، القاهرة: دار الكاتب، ط ١، ٢٠١٤.

الآن، وهي الصفة التي اصطبغت بها عقول جميع المفكرين في عصرنا الراهن. وهي الآن تتلخص في أن الحيوان والنبات، على تعدد أنواعهما التي تبلغ الآلاف، نشأت في الأصل من نوع واحد. وأن الجماد نفسه بما فيه من ذرات وجزئيات وعوالم وعناصر يرجع أيضاً إلى أصل واحد.. فالإنسان لم يكن إنساناً منذ الأزل، وإنما كان حيواناً يشبه القرد، وكان قبل ذلك يشبه الليمور، وهلمّ جرا، حتى تصل إلى الخلية البسيطة للحياة الأولى على الأرض. وهكذا الحال في سائر الحيوان والنبات»، وقد يتجاوز هذا النص الدارويني ذلك، فيمارس التعمية بنقولات تراثية وإلباسها بإهاب خرافة التطور العشوائي، فهذا الكاتب العربي -أعني سلامة موسى- ينقل عن ابن خلدون مدعياً بأنه تطوري النزعة، حيث يقول: «وكلنا يعرف أن ابن خلدون قد عالج مشاكل الاجتماع من وجهة التطور. وهو لو كان قد تبسط في الكلام على الحيوان والنبات لكانت نظرتة لا تخالف نظرتنا الآن. فقد كان يرى تأثير الوسط في الإنسان، وقد علل سواد الزنوج بشدة الحر، وقال في ذلك، بعد أن كذب القائلين بأنهم سود لأنهم أبناء حام بن سام: (فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة... فتطول المسامطة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها، ويحل القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر)»، وقد أورد نصاً نقله عن القزويني وآخر عن مسكويه^(١)، وكلها مجرد دعاوى لا دليل عليها غير الأيديولوجيا، وقد أشرنا إلى خطورة تأثيرها، وكيف أنها تنزع إلى تقرير «الحقائق» بطريقة دوغمائية تكرارية فحسب.

(١) موسى، نظرية التطور، ص ١٦-١٧.

وثمة مثقفون وربما علماء معاصرون في حقول مختلفة تجاوزوا الطرح المعمّم، إلى التقاط بعض الشواهد والأدلة المزعومة لهذه الفرضية الداحضة من وجوه عديدة، بيد أنهم لا يختلفون كثيراً عن سابقيهم، حيث تبهرهم أضواء العلم المعاصر «الغربي»، وتضعفهم سلطته المعرفية، فتشكّل قناعاتهم واتجاهاتهم، ويبدو أنه يصعب أو يتعذر اعتناق أكثر هؤلاء من نهج التبعية، بدليل أنهم يذكرون بعض ما يرونه مُنسلياً في عِدَاد الشواهد الإيجابية للظاهرة المبحوثة، متجاهلين عشرات الشواهد السلبية في مراجع علمية غربية رصينة^(١)، أي تلك التي تنقض فرضية التطور من جذورها، في مسلك انتقائي غير علمي يمارسه هؤلاء العلماء المسلمون ويصرون عليه، وقد يقترحون منهجاً يزعمونه تلفيقاً بين الإسلام والداروينية، ولا نعلم كيف يمكن التوفيق بين دين يقر بإله خالق مبدع مدبر وفرضية خرافية تشغب على ذلك، وتقرر أنه لا خالق للكون مع إقرار العشوائية والصدفة والعيوب في التصميم والخلق والكون؟!!

هذا القارئ في نصوص التطورية الداروينية، قد يكون مأخوذاً بالهالة الإعلامية الكبيرة لنظرية التطور، وقد تتسرب إليه بعض أسسها التدميرية، من جهة الإيمان والدين، وقد يجد نفسه مطوّحاً

(١) انظر مثلاً:

- William Dembski and Jonathan Wells, **The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems**, ISI Distributed Titles; 1st, 2008.
- Stephen Meyer, **Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design**, San Francisco: HarperOne, revised ed., 2014.

بها بعيداً هناك، شعر بذلك أم لم يشعر. وبخاصة إذا افتقد القارئ لخاصية التنقيب النقدي في القراءة، ومن ذلك التعرف على سياقات الأفكار أو الأنساق وكيف تتخلق وتنمو وتتفاعل مع بقية الأفكار أو الأنساق المتنافسة الأخرى. على سبيل المثال: قد لا يوفق قارئنا هذا في اكتشاف أن فرضية التطور هي الفرضية المؤسسة للنموذج الإرشادي أو البراداييم البحثي الغربي في حقول معرفية كثيرة، مع وجود أدلة عديدة متزايدة على ممارسة الإكراه للعلماء والباحثين الغربيين لاعتناق هذه الفرضية أو على الأقل عدم نقدها علناً، وإلا تعرضوا للتهميش والحرمان من المنح البحثية وغير ذلك من المزايا، بل ربما وصل الحال إلى فصلهم من عملهم البحثي والأكاديمي، وذلك وفق عشرات الشهادات من قبل علماء غربيين كبار معارضين لفرضية التطور.

من اللافت حقاً أن أطروحة التطور الدارويني تتجاوز تخوم التأثير بالكارزما التي يُبذل في سبيل تأسيسها واستدامتها الكثير من الأموال والجهود العلمية والإعلامية والتربوية، لتصل إلى ممارسة الإرهاب العلمي والبحثي داخل البيئة البحثية الغربية ذاتها، ومن علامات ذلك ما ذكره مؤلفُ كتاب أيقونات التطور - علم أم خرافة، جوناثان ميلر، حيث نص على أن كتابه يمثل خطراً كبيراً على قارئه، ناصحاً إياه بأن لا يُشاهد وهو يقرؤه، بل تعدى ذلك، حيث أوصى القارئ بتبديل غلاف الكتاب للتمويه، وقدم له طريقة لصناعة غلاف تمويه آخر! ^(١). وقد تجاوز ذلك المشهد البحثي أو الأكاديمي أو

(١) جوناثان ويلز، العلم الزومبي: أيقونات التطور من جديد، ترجمة: جنات جمال، القاهرة: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط١، ٢٠١٩.

التألفي، حيث رأى البعض أن ثمة حاجة لتحذير المجتمع الغربي من مغبة مثل هذا الإكراه أو الإرهاب الفكري عبر التوسل بالأدوات الإعلامية، ومن ذلك الفيلم الوثائقي الذي صور فيه معده بن شتاين معاناة بعض العلماء الغربيين بسبب معارضتهم لفرضية التطور أو القول بأن فرضية «التصميم الذكي» جديرة بالتفكير أو التأمل، وهي الفرضية المقررة بأصل فكرة خلق العالم. هذا الفيلم صدر عام ٢٠٠٨ بعنوان: Expelled: No Intelligence Allowed (المطرودون: الذكاء محظور!).

في مقابل قارئنا الأول، ثمة قارئ جعل قضية أصل الإنسان مُسلمة دينية بسيطة، تُقر بأن الله خلق آدم من تراب، ثم خلق زوجته حواء بعد ذلك، ورتب لهما التزاوج المفضي لولادة نسله من بعده وفق ما هو معروف للجميع. القارئ الثاني، أمّن عقله من التششت والته في فرضيات عديدة، وأبعد ذهنه عن النظر في أدلة مزعومة تخالف هذه الحقيقة القطعية، وحفظ وقته في القراءة، فركز على مطالعة نصوص فلسفية تنطلق من الحقيقة الدينية لأصل الإنسان، ورتب عليها جملة من الفرضيات التي يمكن أن تُفيد الإنسان، وأن تسهم في تقدم التفلسف الرشيد حيال مثل هذه المسائل، وقد تضرب بسهم في تقدم المبحث العلمي التخصصي من زاوية أو أخرى. وثمة مثال آخر قريب من هذا، وهو أصل الكون، ونحوها من المسائل التي نجد لها حلاً أو تفسيراً حاسماً في نصوصنا الدينية القطعية.

عبر مثالنا التطبيقي السابق في نصوص فرضية التطورية الداروينية، يمكننا استنتاج جملة من الأمور، بيد أننا نكتفي بثلاثة منها كبار، وهي:

١- إن الفلسفة المتمردة تسلب الطبيعة ذكاءها، لتظفر هي به. وذلك أنها تعارض مبدأ الخلق أو مبدأ التصميم الذكي في الطبيعة، لتكون العشوائية الحمقاء محلها، لتغنم هي الذكاء التحليلي والبحثي والتفسيري. ألم نقل من قبل: إن الفلسفة المتمردة قاطع طريق يسلبك متاعك، ليبعك إياه بضمن، قد يكون باهضاً!

٢- القارئ في نصوص الفلسفة المؤمنة يحيل القراءة الفلسفية إلى فعل قراءة مستقبلي، حيث يولّي ظهره للأطروحات المشاكسة النكدة التي تعاند الحقائق القطعية، فيرميها في سلة الطروحات الماضوية التي لا تستحق النظر ولا القراءة، ليكون عقله مشغولاً بمباحث فلسفية تمت بصلة وطيدة للمستقبل، وتعد العدة لصياغته وإعادة تشكيله، وفق الغايات الحضارية الكبرى للمجتمع. وعليه، فإنه يمكن القول باطمئنان بأن القراءة في نصوص الفلسفة المؤمنة إنما هي قراءة طليعية تنويرية بامتياز.

٣- القارئ في نصوص الفلسفة المؤمنة لا وقت لديه ليضيعه في أطروحات عفى عليها الزمن، وأضحت جزءاً معطوباً من السلفية الفلسفية للآخر، ونعني به الفكر الفلسفي والعلمي الذي لا يحمل نفعاً لنا وقد يحمل قدراً من الضرر، ولو بتضييع الأزمان وتشيت الأذهان، فضلاً عن التأثيرات المحتملة على جوانب أكثر خطورة، مثل الدين والرؤية الكلية للكون والحياة والعلم.

الفصل الحادي عشر، ما بعد القراءة/الفلسفة؛

الفصل الحادي عشر، ما بعد القراءة/الفلسفة

لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلطه على
هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة؛ فهو يقضي
بها ويعلمها.

حديث نبوي

لا زلنا في مرحلة النقل والاستهلاك المشتق من
الهلاك!

يُمنى طُريف الخولي

إني وإن كنتُ الأخيرَ زمانه ... لآتٍ بما لم تستطعه
الأوائلُ

أبو العلاء المعري

فرغْتُ من قراءة كتابٍ فلسفي، هل أطبقه وأفتحُ كتاباً آخر بعده
مباشرة وهكذا؛ استغلالاً للوقت المتاح، واغتناماً للطاقة الإيجابية،
ورفعاً للغلة القرائية الأسبوعية أو الشهرية أو السنوية؟ تُرى ماذا
يفعل القراء الجيدون ليعظّموا انتفاعهم من المقروء؟ قرأتُ في
الفلسفة، فماذا بعدُ؟ ما الغنائم القرائية التي خرجتُ بها؟ قرأتُ
وقرأتُ، فماذا بعد القراءة؟ هل ثمة مهارات تُدعى بمهارات ما بعد
القراءة؟ وكيف تُنفذ منها؟

قد تكون هذه الأسئلة وأمثالها غائبة أو حاضرة في عقل القارئ، وهي لعمري أسئلة جديرة بالمعالجة والعناية، وتصلح أن تكون خاتمة لهذا الكتاب، وذلك من جوه عديدة سيتبينها القارئ بعد الاطلاع على مضمون هذا الفصل الخاتم، والتي يمكن إرجاعها إلى المنافع أو المكاسب أو الثمار الكبرى التي يفترض أن يكون القارئ في الفلسفة قد غنمها، إن هو أحسن في القراءة، وهُدي إلى أقوم المسالك القرائية وأكثرها نجاعة، من جهة الكيف والكم في مختلف أبعاد القراءة الفلسفية. في هذه المرحلة يفترض تلمس سبل تعزيز ما يُسمى بمهارات ما بعد القراءة بمختلف أشكالها، بما يُعين على تثمير القراءة بأفضل الطرق وأذكاها.

وعليه، فإن أي مقارنة جيدة لهذا الموضوع، يتوجب أن تؤسس داخل إطار تثمير القراءة الفلسفية بشكل مباشر أو بآخر. هذا ضابط عام لأي مقارنة متوخاة في هذا السبيل. وثمة ضابط آخر لا يقل أهمية عن سابقه، ويتمثل في أن القراءة تمثل في جوهرها تعبئة وجدانية فكرية للقارئ، فإذا امتلأت نفسه بالمشاعر، وذهنه بالأفكار، فلا يكون بعد ذلك إلا الارتحال صوب الأفعال. لنفترض أن ثمة إنساناً مهتماً بالزراعة العضوية والاستثمار فيها بطريقة تعود عليه بالنفع، مما دفعه إلى قراءة العديد من الكتب عن هذا النوع من الزراعة، وكيفية تأسيس مشاريع مجدية. كثيرون ربما سيقولون لصاحبنا هذا: عليك أن ترتحل من القراءة إلى الفعل، عبر تأسيس مشروعك العملي. لو أعدنا السؤال ذاته حيال: ماذا بعد القراءة الفلسفية؟ قلنا: لا شيء سوى الفعل.

هذان الضابطان مجتمعان من شأنهما أن يقللا الهوة بين

المقاربات المتنافسة لمعالجة هذا السؤال الكبير، وذلك أن المقاربات تدور كلها حول مسارب ممكنة لتفعيل القراءة الفلسفية، من أجل تحقيق مكسب هنا أو منفعة هناك، سواء أكان ذلك على المستويات الفردية (= معرفة القارئ) أو الجماعية (=مجتمع القارئ)، على أن المقاربة الأكثر نجاعة هي التي تفلح في تحقيق مكاسب فردية وجماعية في آن ما أمكن، وهو ما نتغياه في مقاربتنا الاجتهادية، التي نجعلها في محاور يؤازر بعضها بعضاً، ويجهد كل واحد منها أن يعكس لنا أفعال ما بعد القراءة الفلسفية.

قد يكون القارئ في الفلسفة قد وصل فعلاً إلى تخوم ما نحن بصددده، فيتلمس معنا حيثيات ما نقرره جزءاً فجزءاً، وقد يتفق معنا وقد يختلف (=التحقق أو الدحض أو التريث). والاحتمال الثاني، أن يكون القارئ لم يسبق له التفكير في مثل هذه الزوايا القرائية، فيكون ذلك له بمثابة التهيئة أو التنبيه لما ينبغي فعله (=توصية قرائية)، وبهذا تكون ضمن العتاد التخطيطي لفعل القراءة. في هذا الفصل معالجة لأهم مسائل ما بعد الفلسفة (ما هي؟)، من جهة نظيرية وتطبيقية موسعة.

١- مسارب التثمير القرائي

أن تقرأ نصاً فلسفياً، ثم تُتبعه بآخر، ثم بعاشر، ثم برقم أكبر وأكبر، وليس في ذهنك خطة لثمير ما تقرأه، فذاك كمن يراكم رؤوس الأموال، دون استثمارها، وقد تأكلها زكاتها أو ضرائبها. يمكن تثمير النص بطرق عديدة، ذات طابع نظيري وتطبيقي. ليس المقصود تثمير كل نص بعينه أي كل النصوص المقروءة، إذ يصعب

تحقيق ذلك في أغلب الحالات، إما لعوامل تعود للنص ذاته بسبب غموضه أو صعوبته أو عدم ملاءمة تفعيله في الأذهان أو في الأعيان، وقد تعود العوامل إلى القارئ ذاته أو إلى السياق أو إلى خليط من هذا كله.

على أن القارئ المتقدم يتوفر في العادة على حيل قرائية، ومنها تفعيله الذكي للمهارات ما بعد الذهنية Metacognitive تمكّنه من تمييز النصوص المقرّوة أو أغلبها، حتى الرديئة أو الضعيفة منها. المهارات ما بعد الذهنية تقضي بأن تخرج لنا نسختين من القارئ: القارئ الذي يقرأ، القارئ الذي يقوم. النسخة التقويمية هي ذات طابع نقدي استخلاصي، حيث إنها تعمل على تقويم المسيرة القرائية بعموم، والمسيرة القرائية لهذا النص أو ذاك بخصوص، متفحصة مدى الفهم والاستيعاب وشموليته وآفاقه، ومنتقدة الأداء القرائي العام والخاص، ومستخلصة دروساً مستفادة من جوانب القوة والتميز في القراءة، ومن جوانب الضعف والرداءة فيها أيضاً، ومطالبة بمحاكاة الأولى، والنسج على منوالها، ومحاولة تجاوزها في مرحلة تالية، والنفور من الثانية وتفحص مدى التورط بجانب منها، ومسرعة في وضع برنامج للمعالجة، وملتزمة لمشورة متخصصة جيدة للتطوير والتحسين.

القارئ المقوم يعد إذن لبنة أساس في عمليات التمييز القرائي في مرحلة ما بعد القراءة. هذا التمييز يُقصدُ به عموماً النزوع نحو الافتكاك من القراءة صوب فعل يحمل نفعاً ما، للقارئ أو لمجمعه أو لهما معاً، بطريقة ملموسة أو غير ملموسة. تثير القراءة يعني الارتحال من سلبية القراءة إلى إيجابية الفعل. وما أجمل أن يذمّن

القارئ المقوم تلمس ما عساه يفعل النصوص التي يقرأها، بطريقة أو بأخرى.

يسع القارئ تثمير القراءة الفلسفية عبر العديد من المسارب، وإنني على يقين بأن القارئ قد رسم العديد من هذه المسارب في الفصول الماضية، سواء في الجوانب النظرية أو المفاهيمية أو المنهجية أو التطبيقية. وفي هذا الفصل إكمال لهذه المسارب، وإيضاح لبعضها في قوالب عملية تطبيقية، بما يسهم في تعزيز العتاد المهاري، وتحريض القارئ على الممارسة العملية، عبر محاكاة بعض القوالب المقترحة للتثمير القرائي.

١-١ مسرب التحليل

القراءة الفلسفية تزيد من قدرات القارئ على عَصْرِ النصوص المدروسة والظواهر المبحوثة، والظفر بكنوزها وشفراتها، عبر تمهيده بجملة من المهارات، ومن أهمها مهارة التحليل Analysis. مفهوم التحليل من أكثر المفاهيم شيوعاً في الأبحاث والدراسات والنصوص والنقاشات، وقد يكون من أكثرها غموضاً أيضاً، مع توهم كثيرين (حتى بعض الباحثين والأكاديميين) بأنهم يعونه تماماً، وقد جاء ذلك نتيجة لقلة النصوص المجلية لتعريف هذا المفهوم وأنواعه ومستوياته واستخداماته، على الرغم من كثرة تَرَداده في الكتب والدراسات والمحاضرات المنهجية والفلسفية والأدبية والعلمية.

التحليل مفتوح على ممارسات متنوعة، وبقدر ما فيه من «العلم» والضبط فيه من «الفن» والاجتهاد أيضاً، وهذه سمة خطيرة قد توقعنا

في تيهٍ تحليلي، فلا نصاً قطعنا ولا نتيجة أبقينا، مما يجعلنا نقر بوجود جملة من الضوابط المنهجية التي نشير إلى طرف منها يلائم سياق معالجتنا المختصرة هذه، ضمن إطار ما أسميه بـ التفلسف التلقائي أو السلس أو الطري، في قالب كتابي مناسب، ومن بينها الكتابة أو التحليلات الشذرية، وفي هذا تمييز جيد للمقروء الفلسفي، إن كان القارئ متوفراً على مهارات تحليلية وكتابية جيدة. لا يؤمن تفلُسُنَا التحليلي الشذري بالهذر، ولا بالكرّ بالجمال المطوّلة ولا بالفِرّ بالأساليب المتكلفة، ويلوذ عِوض ذلك بالمعجم اللغوي العام والصور المجازية الخالقة للمعنى والميسرة لفهمه.

١-١-١ ماهية التحليل

التحليل مفهوم متعدد الجوانب والمستويات والاستخدامات، وقد يكبر ليعبر عن المنهج أو النموذج أو النظام ذاته برمته، وقد يتوسط أو يصغر ليشكّل أجزاء أو جزءاً منه، وهو حينذاك قد يقابل مفهوم التركيب Synthesis، في ممارسات تعاضدية/ تكاملية أو متوازية/ متنافسة.

الكتابة الشذرية تؤمن بحتمية الفراغ في النص وأهمية الإفراغ، فالفراغ هو ما يمدّه بأسباب حياته، وذلك أنه الصانع لشراكة حقيقية بين الكاتب والقارئ، ليستنتج هو بدوره، فيقارن ويفاضل ويصنّف ويحلّل ويركّب ويكّمّل. يمكن تطبيق هذا الأسلوب الشذري بقوالب متنوعة، ولعل منها هذا القالب الذي يمكن وصفه بـ الكتابة النقشية بعنونة موحية.

يقدم البعض تعريفات أو توصيفات عامة جداً لمفهوم التحليل،

مما يفوّت الفرصة لاستيعاب عميق لهذا المفهوم، الذي يجب أن يتجاوز أي أدلجة للمفهوم ، كما في عديد المناهج التحليلية كالبنوية والتفكيكية في اللسانيات وفي غيرها، إذ هي مناهج تفتقر للبراءة من جهة التكوين والغاية والممارسة. أخذاً بالاعتبار ما سبق، يسعنا اقتراح وصف عام «متجرد» لمفهوم التحليل، ليكون بمثابة وصف «صوري» له:

فحص نص عن موضوع ما، بقالب تفكيكي سياقي ترميزي تنقيبي تجريدي تفسيري لتحديد: مكوناته وخصائصه ووظائفه وكيفياته ومعانيه وعلله؛ بغية الخلوص إلى نتائج متوخاة إزاء سؤال أو كلٍ محدد.

١-٢-١ منصة السؤال

من الوظائف الأساسية للفلسفة مساءله الحقول المعرفية، والأفكار، والمفاهيم، والوجود، والإنسان، واللغة. ولذا، فمنطقي أن نتخذ الأسئلة متكثراً لمساءلة قراءتنا الفلسفية ذاتها، وجعل الأسئلة منصة نطلق منها في ممارسة التحليل المعمق وفي تحسين هذه الممارسة وتوسيع مساراتها. المهارات ما بعد الذهنية في مرحلة ما بعد القراءة تتأسس على قاعدة استبصارية ذاتية متسائلة، حيث يشرع القارئ في مساءلة ذاته القارئة، كيف تقرأ؟ وكيف تحلل؟ وكيف تفهم؟ وكيف تفسر؟ وكيف تلخص؟ وكيف تسأل؟ لنركز على أسئلة ما بعد القراءة. ما نوع الأسئلة التي توجهها لنفسك بعد قراءة نص من النصوص؟ هل توجه أسئلة من هذا القبيل، أم أنك مشغول في متابعة القراءة ورفع الغلة القرائية؟

ثمة نوعان من الأسئلة يمكن توجيهها بعد القراءة:

١ - أسئلة تنوير القراءة: كيف أحلل هذا النص؟ ماذا يريد هذا النص قوله، وماذا عساه يخفي؟ هل ثمة تفرد في هذا النص؟ هل يتضمن النص نموذجاً كامناً يستحق التقيب والإبراز؟ ومثل ذلك كثير.

٢ - أسئلة تمييز القراءة: كيف أفيد من هذا النص أو هذه النصوص؟ كيف أحقق عبرها منفعة مجتمعية؟ ماذا بوسعي عمله؟ ونحو ذلك من الأسئلة.

طبيعة القراءة الفلسفية وكيفيتها وأهدافها، تجعلنا نوصي بتوليد نوع خاص من الأسئلة التنويرية والتمييرية التي تليق بهذه القراءة وتوائم طبيعتها، وتستجيب لأهدافها، وتحسّن الممارسة التحليلية، وهي الأسئلة الفوقية أو البعدية^(١). السؤال الفوقي هو سؤال حول

(١) يقابل هذا السؤال -في بعض جوانبه التي نبلورها هنا- في الأدبيات ما يعرف بـ Meta-Question كلمة ميتا Meta بالإنجليزية لها معان عدة ومنها : بعد، ما وراء، أكثر تنظيماً، أكثر شمولية، متجاوز أو متعال، تحول، ثنائي أو متعدد المواقف أو متضمن للبدائل. انظر

. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/meta> : لم أقف على ترجمة عربية جيدة لـ ميتا-سؤال. للوهلة الأولى، تبدو كلمتا المتجاوز والمتعالي مناسبتين، ولكنهما يحيلان إلى بُعد فلسفي شديد الخصوصية كما هو معلوم، مما يجعل من الصعوبة بمكان التورط بأي منهما، فنحن لا نروم بالضرورة الحمولة الفلسفية الداهية لمعنى التعالي أو التجاوز. ولهذا رأيتُ استخدام مفهوم السؤال الفوقي أو البعدي، مع تفعيل جملة من المعاني السابقة في أجزاء عديدة من هذا النص. وتُستخدَم كلمة Meta كثيراً كـ "بادئة" لتأمين أحد هذه المعاني. ومن المصطلحات الشهيرة Meta-analysis : والذي يعني الدراسة المقارنة لنتائج مجموعة من الأبحاث في مجال معين للمخلص إلى استنتاجات حيالها، وتحديد =

سؤال. إنه تسأل جسور، لا يستثمر مدخراته الاستفهامية ومكتنزاته الفضولية في جواب معلّب مطمئن، بل في سؤال مفتوح قلق. السؤال الفوفي هو فتاح علب الأسئلة؛ إذ إنه يفتحها ويشسّعها عبر سؤال استكشافي تنقيبي خلاق. وليس يفتح شيء شيئاً ما لم يكن الفتاح أقوى من المفتوح، فالزجاج والخشب يفتحهما معدن (نوع)، والمعدن يفتحه معدن أصلب منه (نوع وكم). إنه - بتوصيف رياضي - سؤال من الدرجة الثانية، وهو بهذا يفرق عن سؤال الدرجة الأولى، وهو ذلك الذي يدور حول إجابة منشودة لسؤال مباشر عن معنى أو موضوع أو مسألة ما.

يتسم السؤال الفوفي بعدة سمات متداخلة متضافرة، ومن أهمها، أنه سؤال:

١- السؤال الفوفي مُطَوَّق. هو مطوق لكونه يولّد أسئلة عديدة تحوط النص المقروء أو الظاهرة المبحوثة من أبعاد عديدة. لنفترض أننا قرأنا بعين فلسفية بعض نصوص جورج أوريل، ومن بينها نص: لماذا نكتب؟ هذا النص المقروء يطرح سؤالاً يوجهه الكاتب لنفسه: لماذا أكتب؟ ثم يشرع مباشرة بالإجابة عنه. هذا أمر واضح. لكي يكون

= مدى تشكّل أنماط Pattern من النتائج ومدى تراكميتها ونحو ذلك. انظر Peter Stratton and Nicky Hayes, A Student's Dictionary of Psychology (London: Edward Arnold, 1993), p. 115. . ومن أهم استخداماتها التي تعيننا فيما يخص مسألتنا الأساسية ما نجده -على سبيل المثال- في مصطلح Metapsychology، حيث يشير إلى دراسة الأسئلة المفاهيمية السيكلوجية التأسيسية. انظر Andrew Colman, Oxford Dictionary of Psychology, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 457. .

السؤال الذي نطرحه حول النص فوقياً، فإنه يتعين أن يكون مُطَوَّقاً للموضوع ومُطَلاً عليه من شُرْفَةٍ علوية، فيكون مثلاً من قبيل: لماذا يكتب الكتاب لماذا يكتبون؟ أي: أننا لا نتعاط مع إجابات أوريل بوصفها معطيات نهائية، فنتفهمها ونلخصها بعناصر محددة، وإنما نحيل إجابته ذاتها إلى سؤال: فنقول: لماذا كتب أوريل عن الأسباب الداعية له للكتابة؟ ما هو الشيء الضمني أو غير الملموس في النص؟ هذا السؤال الذي طرحناه رفع مستوى تحليلنا حيال المسألة المعالَجة في النص، أي: أن تركيزه سيكون على الدوافع المفتاحية الجوانية للسلوك الكتابي عبر اكتشاف بواعث كتابة نصوص بعنوان: لماذا نكتب من قبل بعض الكتاب؟

٢- السؤال الفوقي مُفصِّح. هو مفصِّح لأنه يروم الكشف عن البنية العميقة المُضمَّرة، ويسعى جاهداً إلى أن يدفعها للانعطاء أو الظهور. هذه السمة تساعدنا على الكشف أو فضح ما يود النص إخفاءه أو تزيينه أو إرجاءه إلى حين، لسبب أو لآخر. فمثلاً: لو كان سؤالنا الفوقي يلوذ بكيف يكتب الكتاب: لماذا يكتبون؟ فإن هذا يعني أننا سنعتني بتحليل كفيات الكتابة ومناهجها في سياق يجهد لأن يتفهم البواعث الذهنية والسيكولوجية والسيولوجية القابعة وراء هذه الكيفية أو تلك. وقد تفيدنا هذه السمة أيضاً في تصنيف الأشياء المحللة (= كفيات الكتابة) وفق الأنساق التي تدرج تحتها، وربما يقود هذا التصنيف

إلى تعميق مسارات التحليل للنص المقروء أو الظاهرة
المبحوثة أو إنارة بعض الزوايا المعتمدة. وهذا السعي
لتصنيف الأشياء المحللة وفق الأنساق، يمكن أن يقودنا
إلى الكشف عن السردية الخفية في النص، وقد نكتشف
عبر سؤالنا الفوقي فاعلاً كان مغموراً وثانوياً، متجسداً في
صورة: إنسان أو مفهوم أو فكرة أو نموذج أو منهج أي شيء
آخر.

١-٣-١ عصرات التحليل

القراءة الفلسفية - المصحوبة بمهارات التحليل والأسئلة
التمييزية ومنها الأسئلة الفوقية - تُقدِّرنَا على عصر النص ليقطُر لنا
عطاياء. هذا التعبير مجازي بامتياز، وهو يقترح دلالات شتى،
وأهمها توصيف لـ التحليل الذي نقوم به في دراساتنا وأبحاثنا
ونصوصنا، فهو يُرْهَصُ بِسمات التحليل وغايته، مع ملاحظة عمومية
ما نرومه بـ «عطاياء» (= عللاً ومعاني وكيفيات). هذا أمر يبدو جيداً،
ولكي يكون الطرح أفيد، فسأعرض خريطة عامة «تقريبية» للتحليل،
متوخية صورة مجازية، تُظهر النص بوصفه ثمرة تَجُود بِعَصْرَاتٍ
متتالية، باکورثُها أْجُود من آخرها.

العصرة الأولى: التعليل - العلة

- قراءات تفكيكية، لتحديد: علل ومعلولات وعلّية.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية تجريدية عديدة،
مختلفة المستويات: تزامنية، علّية.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للعلية الأولية المستنتجة

إلى حين الوصول إلى عليّة نهائية مستقرة، يمكن اختبارها بطريقة برهانية.

العصرة الثانية: التفسير - المعنى

- قراءات تفكيكية، لتحديد: بنيات وقضايا ومفاهيم.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية تجريدية عديدة، مختلفة المستويات: سطحية، عميقة.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للمعاني السائدة، في محاولة للوصول إلى معان جديدة أو تشييع للمعاني السابقة، يمكن فحصها وتقييم عمقها وتماسكها.

العصرة الثالثة: التوصيف - الكيفية

- قراءات تفكيكية، لتحديد: مكونات وسمات ووظائف.
- قراءات متوالية، في جولات تحليلية عديدة، مختلفة المستويات: المسارات، العمليات.
- قراءات تراكمية، تتضمن مساءلة للكيفية السائدة، في محاولة للوصول إلى توصيفات جديدة للكيفية أو تفصيل أو تطبيق لها، يمكن فحصها وتقييم معقوليتها وتماسكها.

العصرة الرابعة: التوهم التحليلي - اللامحلل

- قراءات سطحية، إذ ليس ثمة رؤية، ولا منهج، ولا تفكيك.
- قراءات مُشَتَّة، في ممارسات لا تحليلية مُبعثرة، لاثمر وصفاً ولا تطوّر تفسيراً ولا تكشف عليّة.

- قراءات مُلَفَّقة: لا تتنظّم في أنماط ولا تنسلّك في مسارات مُغذّية لفهم أشمل أو تصور أعمق.

جلي أنه يسعنا استخدام أي من العصور الثلاثة الأولى، وذلك بحسب طبيعة نصوصنا وأهدافها، وقد تتوسل بتركيبة منها، ولكن حذارٍ في كل ممارسة تحليلية نتغيّاها أياً كان هدفها من العصرة الرابعة، فهي مُشعبة بلا إشباع. الكارثة تكمن في تورط بعض القراء والباحثين والكتاب بها. لِمَ؟ لكونهم لا يطبقون دفع كلفة العصور العلّية والتفسيرية والوصفية، حيث لم يعتادوا على تمييز القراءة، فهم يقرؤون ثم يقرؤون وهكذا في متوالية قرائية، لا تكاد تفضي إلى الفعل في هذا المجال أو ذاك.

لا يمكن لنا مجرد الزعم أننا بمعالجتنا المختصرة السابقة قد أحطنا بالأبعاد الرئيسة لتحليل النصوص المقروءة، فضلاً عن أبعاده الفرعية وحدوده ومهاراته ومتطلباته. ولمنح القارئ هوامش للتفكير في جملة من المسائل والإشكاليات والتحديات والفرص الممكنة في نطاق تحليل النصوص بوصفها تحدياً لما بعد القراءة، فسنبضع توصيفات شذرية متنوعة للتحليل:

١. النص سحابة غليظة، فاستمطرها بتحليلات مُشكّلة.
٢. لا تظفر بذخائر النص، إلا بمفتاح تتعدد أسنانه التحليلية.
٣. النص إجابة خاملة متوارية، فنشّطها بسؤال شَكس وترميز فَقَطِن.
٤. النص طبقات، لا يسعك فهمه، إلا بنزعها في جولات تحليلية متروية.
٥. النص شَعِث، فَلَمْ شَتَاتَه بتفكير تحليلي تصوري.

٦. النص سرديّة، فاقبض على فواعلها وحبكتها ومآلاتها بتحليلات راصدة.
٧. التحليل كالسباحة، والنص يغرقك، ما لم تتمرّس على التحليل.
٨. أبقي نافذتك التحليلية مُسرّعة!

١-٢ مسرب التفلسف

التفكير مثل السكين، يفتقر إلى شحذ دائم، ليكون نافعا، وفي هذا المعنى يقول الجاحظ: «والعقل حفظك الله أطول رقدة من العين، وأحوج إلى الشحذ من السيف، وأفقر إلى التعهد، وأسرع إلى التغير، وأدواؤه أقتل، وأطبأؤه أقل، وعلاجه أعضل»^(١). من الشحذ العقلي ممارسة التفلسف وفق مقارنة ملائمة. ما بعد الفلسفة بالدرجة الأولى هو: التفلسف، فهو تفاحة الفلسفة. نعم، بعد القراءة الفلسفية، يُنتظر منا ممارسة أقدار من التفلسف يتناسب مع مرحلة القراءة وحصيلتها، وينمو بتوسّعها، ويتطور بتعمّقها. وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن التفلسف نوعان: كبير وصغير. وسيكون لنا وقفة مع هذين النوعين مع طرح أمثلة عملية تطبيقية.

١-٢-١ التفلسف المنمنم

هذا النوع من التفلسف يمكن وصفه بـ التفلسف العام أو الصغير أو المنمنم^(٢)، وهو متاح لنا جميعاً دون استثناء، ويمكن مقارنته بمسربين فرعيين، نعرض لهما باختصار.

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل الأدبية، بيروت: مكتبة الهلال، ط ٢،

١٤٢٣ هـ ص ١٨٨.

(٢) المنمنم هو الصغير المنقوش ببراعة واحترافية.

التفلسف المنمنم من جهة الموضوع يقضي بأن يفعل القارئ بعض أبعاد التفلسف من جهة منهجية التفلسف أو مهاراته، للخلوص إلى نتيجة معينة تجاه موقف في حياتنا العامة أو المهنية. هذا التفلسف هو منمنم من جهة الموضوع فحسب، إذ قد يكون القارئ متقدماً، بل قد يكون مفكراً أو فيلسوفاً، ولكن الممارسة التفلسفية منمنمة من جهة موضوعها الصغير، حيث يمارس هذا النوع عادة في المواقف الحياتية العادية، وقد يكون مندرجاً ضمن نوع من المعالجة أو حتى الاستشفاء بالتفلسف الفعال أو الرشيد حيال الموضوعات الصغيرة.

مثال عملي: حدثت قصة واقعية لمثقف له مكانته الثقافية والاجتماعية. أوقعته هذه القصة في حرج ما، مما دفعه إلى التوسل بالتفلسف من أجل التخلص من الإحراج وحل الإشكال، فماذا حدث له، وماذا صنع هو؟

يقول صاحبنا: لدي ثلاث سيارات في البيت. واحدة لي، والثانية للأولاد والبنات، والثالثة للعائلة (=للسائق). فوجئت أن ولدي احتاج أن يستقل سيارتي في مشوار بعيد، والسيارة الثانية استقلتها ابتسي ذاهبة إلى عملها، فما كان ثمة بديل غير سيارة العائلة. وكان يتوجب علي الذهاب حينها إلى العمل. شعرت بالحرج أن أذهب بسيارة العائلة المتواضعة من حيث نوعها وشكلها بالنسبة لواحد مثلي، ولم يسبق لي قيادتها من قبل: هل يصلح أن يراني أحد بهذه السيارة؟ ماذا عن زملائي والمراجعين وغيرهم؟

بعدها، أشعلت التفكير الفلسفي، وقلتُ في نفسي: هل يمكن حقاً أن ينقذني التفلسف من هذه الورطة الشعورية المزعجة؟ بعيدها، تذكرتُ مهارة التجريد، فقلت: لمَ لا أجربها؟ مباشرة، وجدتُ الحلَّ الناجع، حيث ظفرتُ بأن السيارة مهما كان نوعها إنما هي بعد التجريد مجرد وسيلة نقل. سُرَّ عني، وانشرحت أساريري، ومضيتُ إلى عملي بالسيارة العادية المتواضعة، وأنا أطمع في أن يراني الجميع، حيث أكسبني هذه التجربة الفلسفية شعوراً جميلاً، وأعادت إلي التنفس بمشاعر الاعتزاز بإنسانيتي الأصلية وما أتوفر عليه من ذخائر دينية وثقافية ومهنية واجتماعية جوانية، في تقليل لأهمية الأشياء المادية البرانية، فهي لا تعدو كونها وسائل لغايات أكبر.

٢-١-٢-١ مسرب القارئ

هذا نوع من التفلسف يكون منمنماً، لا من جهة بساطة موضوعه وضآلة نطاقه، وإنما بسبب محدودية قدرات القارئ الممارس للتفلسف، إذ قد يكون الموضوع كبيراً أو إشكالياً بدرجة كبيرة، بيد أن مهارات القارئ لا تسعفه في أن يرتقي إلى مستويات أكبر من التفلسف، فيمارس حينذاك تفلسفاً صغيراً وفق ذخيرته المهارية التي يتوفر عليها.

مثال عملي: ثمة مؤسسة ثقافية طرحت مسابقة فلسفية، تتضمن سؤالاً واحداً: كيف يمكن لك بلورة المناحي الفلسفية عند الجاحظ بمقاربة فلسفية؟ لنفترض أن شاباً نشط في القراءة الأدبية، وأنه معجب بالجاحظ من جهة الأدب والكتابة، بيد أن قراءاته وذخيرته المهارية الفلسفية محدودة، ومع ذلك، عقد العزم على المشاركة.

محدودية الذخيرة المهارية الفلسفية للشباب ستجعله غير قادر على رسم صورة شاملة لخريطة المناحي الفلسفية عند الجاحظ، الأمر الذي قد يفضي به إلى رسم خطاطة صغيرة أو جزئية تركز على جوانب محدودة في الموضوع المبحوث، مع توصيفات جزئية للمناحي المنشودة. هذا هو ما نقصده بالتفلسف الصغير، فالموضوع في ذاته كبير وإشكالي بامتياز، ولكن التفلسف جاء منمنماً من جراء تواضع الذخيرة المهارية للقارئ ذاته.

من الواضح أن وصفنا لهذا التفلسف بالصغير أو المنمنم ليس ذماً له على الإطلاق، كما أنه ليس دعوة للتخلي عنه وهجره وعدم ممارسته، حيث أكدنا غير مرة على أهمية التمرس عليه في جولات تطبيقية تراكمية، مع تشديدنا على أن المراس يكون نافعاً متى توفرت:

- إرادة صالحة للتعلم والتطور من قبل الممارس.
- تقييم دقيق للعمل ونقد صارم من قبل خبير.
- سعي لمعالجة نقاط الضعف والسلبيات وتطوير الممارسة^(١).

(١) قد يكون السؤال الوارد في المثال السابق حيال المناحي الفلسفية عند الجاحظ محط اهتمام للقارئ، وقد يكون لديه رغبة فعلية في تطبيقه عملياً، ثم النظر في ممارسة أعمق من التفلسف. إذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن الرجوع إلى: علي بو ملح، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٨. في هذا الكتاب، جاءت المناحي كما يلي: المنحى الطبيعي (الجاحظ فيلسوف طبيعي، عالم الجماد، عالم الحيوان، عالم الإنسان)، المنحى الكلامي، المنحى الجمالي، المنحى اللغوي، المنحى الخلفي والاجتماعي، ثم ختم المؤلف بـ منهجية الجاحظ، فكرياً وتعبيراً.

هذا الفيلسوف غير متاح لكل أحد، وهو ما يمكننا وصفه بـ
الفيلسوف المتخصص أو الكبير، أي ذلك النوع الذي ينطلق من
قاعدة منهجية ومفاهيمية صلبة، ويمارس ضمن حقل معرفي محدد؛
وفوق الضوابط والمبادئ والمناهج التي تقرها الجماعةُ المعرفية
التي ينتمي إليها ذلك الحقل.

التفلسف الكبير يفضي إلى نتائج كبيرة في مسارات عديدة، وقد يكون لها صدى في الأدبيات، وتأثير على الممارسة الفلسفية والبحثية، ومن بينها:

- توليد مفاهيم جديدة (إبداع إصطلاحي).
- بناء منهجية جديدة (إبداع منهجي).
- بناء نظريات أو نماذج جديدة (إبداع نظيري).
- تطوير أو تغيير أو تعديل الرؤية الكلية (إبداع كلي).

لعلنا نقارب هذا النوع من التفلسف بمسربين فرعيين متبوعين
بمثالين تطبيقيين، تماماً كما فعلنا مع التفلسف الصغير.

١-٢-٢-١ مسرب الموضوع

هذا التفلسف ينبع أساساً من موضوع محدد، يلح على ذهن المتفلسف، ويدفعه لأن يُعمل مهاراته الفلسفية لتقديم مقاربة تفلسفية جديدة ناجعة حيال هذا الموضوع. هذا يعني أن هذا المسرب معلوم أو مخطط في ذهن القارئ، حيث يتشكل عبر تراكم القراءات ونشوء الاهتمامات في موضوعات محددة.

مثال عملي: من يقرأ في الفلسفة بقدر جيد، يدرك أن أي فكرة أو أطروحة يتبناها أي منظر، فلا بد أن يكون وراءها إطار حاكم أو ما يُعرف بـ النموذج. هذه المسألة شغلت بعض الفلاسفة وكان من بينهم عبد الوهاب المسيري، فمارس تفلسفاً عميقاً متعدد الأبعاد. سنقرب جوانب من هذا التفلسف بما يحقق أهداف المثال العملي.

في مستهل مقاربتة التفلسفية حيال مصطلح النموذج، توسل المسيري كعادته بمدخل غير تقليدي، حيث شرع ببعض السرديات الحياتية المائعة، لتكون مهاداً للتعريف بـ النموذج. ومن هذه السرديات، نلتقط هذه، حيث يقول المسيري (باختصار وتصرف)^(١):

- إبان وجودي في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت زوجتي في إنجلترا لتهيئة بعض الأمور لرسالتها في الدكتوراه. وفجأة انتابني شك عميق في أن ابني الصغير مريض، فأخذت درجة حرارته، وبالفعل وجدتها مرتفعة، فاتصلت على الفور بالطبيب لتحديد موعد معه، فسألني الممرضة عن «مسز المسيري»، فأخبرتها بما جرى، وكانت هي التي تتولى هذا العمل. ثم أضفت بحدة واضحة أنه ليس ثمة وقت لنضيعه في مثل هذه الأسئلة، إذ لم أر أي علاقة بين موضوع وجود زوجتي وحرارة ابني!

من جهتها، طلبت مني الممرضة بحزم أن اضع سماعة الهاتف، وأقيس درجة الحرارة مرة أخرى، فوجدت أنها قد انخفضت. عاودت الاتصال بها لإخبارها بما حدث، فضحكت الممرضة وعنفنتني قائلة: لا بد أنك من الصنف الذي يهتم زوجته بالقلق

(١) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠١٧،

المفرط على الأولاد، فاعترفتُ بذلك. فأخبرتني الممرضة بأن هذا النمط هو السائد: في غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التي تسيطر على زوجته. من هذه السردية، يشير المسيري إلى فكرته حول البعد الوظيفي، حيث يقول بأن الزوج في الحالة السابقة حل محل الزوجة وظيفياً، أي أنه مارس وظيفتها.

- حينما عدت من الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٦٩، ذهبت لإعطاء أول محاضرة لي في الجامعة (عين شمس). أخبروني بأنها في المدرج الفلاني. بعد وصولي للمدرج، وجدت أن ثمة عدداً كبيراً من الفتيات يجلسن في المقدمة وقد وضعن قدراً كبيراً من المكياج، ويرتدين ملابس مزركشة وملونة، فخرجت على الفور ظناً أن هناك «حفلة» وأنني أخطأت المكان، وذلك بحسب النموذج الإدراكي الأمريكي والمصري، فالطالبات الأمريكيات لا يضعن هذه المساحيق ولا يرتدين هذه الملابس، كما أن الطالبات المصريات في جامعة الإسكندرية حينما غادرتها قبل سنوات لم يكن يفعلن هذا أيضاً. حينها، سارع أحد الطلاب لإخباري بأنه ليس ثمة «حفلة» وإنما «محاضرة»، مما جعلني أعدل نموذجي حسب الواقع الجديد.

وبعد سوق عدة سرديات حياتية من هذا القبيل، خلص المسيري إلى تعريف النموذج الإدراكي بأنه: «صورة عقلية للعالم، تُشكّل ما يمكن تسميته خريطة معرفية، ينظر الإنسان من خلالها للواقع. والنموذج لا يوجد جاهزاً في الواقع، فهو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة»^(١).

(١) المسيري، العالم من منظور غربي، ص ١٤.

ثم يقرر بعد ذلك بأن «لكل نموذج بعده المعرفي، أي أن خلف كل نموذج معاييرهِ الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره». ومن الأسئلة الكلية التي يجيب عنها: «ما الهدف والغاية من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أو مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له»^(١).

ولبلورة تعريف للتحيز، يمارس المسيري التفلسف من النوع ذاته، فيتوسل ببعض السرديات في حياته العلمية والعامة وسياقات أخرى، فيخلص إلى نتائج مهمة جداً، مولداً جملة من المفاهيم الجديدة، ومقترحاً حقلاً معرفياً يتعامل مع هذه المسألة، وهو فقه التحيز. وفي إطاره، يُعرّف التحيز ويؤكد حتميته، ويحدد أبعاداً عديدة للتحيز، ومن بينها:

- السمات الأساسية للتحيز.
- أنواع التحيز.
- التحيز للنموذج الحضاري الغربي.
- هيمنة النموذج الحضاري الغربي الحديث.
- التحيز للنموذج المعرفي المادي.
- آليات تجاوز التحيز.
- النموذج البديل المقترح.

(١) المسيري، العالم من منظور غربي، ص ١٧.

وفي حديثه عن النموذج البديل، أشار المسيري إلى فكرة شديدة العبقريّة واضعاً إياها في إهاب مفاهيمي جذاب: «المصطلح الغائب»، إذ يقرر أننا اشتغلنا في العقود السابقة على استيراد مئات المصطلحات من الثقافة الغربية، دون أن ننشط في توليد المفاهيم الجديدة التي نحتاج إليها وفق ظروفنا وسياقنا، وهو ما يجعلنا قُبالة مصطلحات غائبة عديدة، مصطلحات منشودة بيد أنها مفقودة. وقد أفلح المسيري من جهة ثانية في بناء منهجية جديدة، وهي منهجية النماذج التفسيرية، ونظّر لها وطَبَّقها في عدد من كتبه، كما في كتابه السابق المشار إليه وفي كتاب العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية. والأمثلة التطبيقية على هذا النوع الفاخر من التفلسف كثيرة جداً. الأمثلة التطبيقية تنير لنا زوايا مظلمة، أليس كذلك؟

١-٢-٢-٢ مسرب القارئ

هذا التفلسف ينبع من القارئ ذاته. أي أنه لا يكون ذا علاقة بموضوع معين، بل ينبثق هذا التفلسف من عقل القارئ، ويأتي كما لو كان وثبة معرفية، حيث يقف القارئ على ما يمكن اعتباره ب نقطة تحول في النص الذي يقرؤه. فعند هذه النقطة، يتخذ القارئ قراراً ب التفلسف حيال هذه المسألة أو تلك. قد يكون هذا المسرب أخفى بعض الشيء من سابقه، وهذا ما يجذر لأهمية المثال التطبيقي بقدر أكبر من التفصيل، وبخاصة أن المثال التطبيقي يتوخى إيضاح أبعاد في الفكر الفلسفي ذاته وكيفية فهمه والنفاذ إلى جوهره.

مثال عملي: قبل فترة من الزمن، قررتُ القراءة في النص التيمي، وقد وقع الاختيار على كتاب درء تعارض العقل والنقل. كان الهدف

الأساسي لي هو التعرف على ابن تيمية في الجوانب الإبستمولوجية والمنهجية على وجه التحديد في مختلف أبعادها. لم يكن ثمة نية أخرى غير القراءة، والتعرف على تلك الجوانب. نعم، القراءة الجيدة والفهم المعمق، فحسب.

في أثناء القراءة في هذا النص الكبير -يقع في نحو ٣٠٠٠ صفحة- أدركتُ بأنني أمام عقلية فلسفية جبارة، وتنامت التعليقات على حواشي الكتاب حيال تلك الجوانب، وأدهشتني هذه العقلية في مقارباتها ومعالجاتها وأساليبها ولغتها الرصينة. ازدادت هذه الدهشة مع المضي قدماً في القراءة، حيث صرت أظفر بمكاسب إبستمولوجية ومنهجية متنوعة، فضلاً عن عبقرية التحليل اللغوي. وحينما وصلتُ تقريباً إلى الربع الأخير من النص، حدثت نقطة تحول، إذ أحسستُ حينها بأنني بحاجة إلى منهجية معينة، ألمم فيها أشتات هذا الفيلسوف الكبير. ولكنني كنتُ أتساءل ملتعباً: كيف لي أن أفعل ذلك؟ هل يمكن ذلك فعلاً، أم أنه ضرب من التشهي القرائي؟

واصلتُ القراءة وأكملتُ هذا النص في نحو ثلاثة أشهر، ثم قرأتُ نصاً آخر لابن تيمية وهو الرد على المنطقيين، وتناسلت الأسئلة في عقلي من قبيل الأسئلة الفارطة، وأضحت مُلحة علي وضاغطة، لدرجة أدركتُ معها أنني وقعتُ في أسرها، وأنه لا فكاك لي، سوى الارتحال من سلبية القراءة إلى إيجابية التفلسف، عبر إيجاد مقارنة للإجابة عن هذا السؤال المعقد: كيف ألمم أشتات الفيلسوف الضخم، بالتطبيق على ابن تيمية ذاته؟ نعيد التذكير بأن التفلسف لم يكن نابعاً من أي موضوع مسبق كان حاضراً في ذهني

قبل القراءة، وإنما نبع فجأة في جانب أو آخر في النص المقروء (مسرب القارئ).

بعد إشعال الذهن بفتيل التفلسف، بزغ لي مفهوم جديد: كبسلة الفيلسوف. أدركتُ بعد تأمله وتطويره من الناحية المفاهيمية، أنه يصلح لأن يكون ركيزة التفلسف المنشود، وعمود فسطاطه، فنسجتُ داخلها خمسة أسئلة، وهي:

- ما «كبسلة الفلاسفة» (ماهية المفهوم)؟
- لماذا نتوخى الوصول إلى توصيف مكبسل للفلاسفة الكبار (فائدة المفهوم)؟
- كيف يسعنا الوصول إلى مثل هذا التوصيف (ماهية المنهج)؟
- لماذا وقع الاختيار على ابن تيمية رحمه الله للتوصيف المكبسل (تطبيق المنهج)؟
- ما تجليات الكبسلة الفلسفية في السياقات الحياتية والحضارية (فائدة المنهج)؟

في محاولة لتقريب مفهومي الجديد «كبسلة الفيلسوف»، كتبتُ أقول^(١):

لعل من سمات الفيلسوف الكبير أنك تُطبق توصيفه بكلمة أو كلمتين أو ثلاث، حتى لو خُلف وراء آلاف الصفحات ومئات الكتب والأبحاث، لأنه يُفلح في تجميع المتفرّق وتوحيد المشتّت؛ فالفلسفة لا تبدأ سرديتها إلا حينما تشكل الوحدة ويلتئم الشتات، ومؤدى هذا

(١) البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة، ص ٧.

أن مثل ذلك التوصيف يُفَعَّلُ وظيفَةً كبرى للفكر الفلسفي المُنقَّب عن الوحدة في المتنوع والتماسك في المتشظي، لتدور أفكاره الرئيسة من ثمَّ حول قضية كبرى، وإن كان يشتغل بقضايا كبار عديدة، إلا أنها تنظم في مطافها الفلسفي الأخير في عقد واحد، وهذا مандعوه بكبسلة الفيلسوف^(١)، أو مانعته بالتوصيف المُكبَّسِل، حيث نصل إلى توصيف مختصر مكثف للفيلسوف نودعه في «كبسولة مفهوم». هذايُعني أننا نروم ضغطَ ضخامة الفيلسوف وحشوه داخل كبسولة مفهوم، وقد لانطبق ذلك، لكونه غير قابل للانضغاط في كبسولة واحدة، من جراء اشتغاله على قضايا عديدة، أو لكونه لا يتوفر على مضمون يميزه عن غيره، وقد يتكلف الواحد منا الكبسلة، فيحصل من ثمَّ على «كبسولة فارغة»^(٢).

وحين يصدر توصيفٌ من هذا القبيل، تتلقفه الجماعةُ المعرفية المتخصصة، وتقلَّب فيه الرأي وتنفَّخه مَلَيًّا، وتصدر قراراً حياله، صريحاً كان أم ضمناً، إما بالقبول أو الرفض؛ بنسب متفاوت من حالة إلى أخرى. وقد يتضمن موقف الجماعة انشداداً نحو أحقية منح هذا الفيلسوف أو ذاك أكثر من توصيف أو لقب، إلا أنه غالباً يسود توصيفٌ أو لقبٌ واحد لدى الجماعة المعرفية، كما نجد في

(١) «كبسلة» هي كلمة مُعرَّبة من الكلمة الإنجليزية كبسولة capsula، واستخداماتها كثيرة، ومنها الاستخدام الشهير في الطب، حيث تشير إلى الظرف الصغير المحشو بالعلاج، وهي تختلف عن «الحبة» العلاجية، حيث إن الأخيرة مصمتة، وغير محشوة، وإنما مصنعة من مادة معينة. واستخدامنا لها هو من باب الاقتراض اللغوي. وأصبح معناها يؤمن دلالة الضغط والاختصار للفكرة وحشوها في قالب بلاغي مكثف، يقوم على استخدام كلمات قليلة ما أمكن. المرجع السابق.

(٢) البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة، ص ٢٠-١٩.

الأدبيات الحديثة من نعت أبي حيان التوحيدي بـ «فيلسوف التساؤل/ الفكاهة» أو نحو ذلك، وكانط بـ «فيلسوف العقل/ النقد» أو نحو ذلك، وشوبنهاور بـ «فيلسوف الإرادة/ التشاؤم» أو نحوه، ونيتشه بـ «فيلسوف القوة» أو نحوه، وهكذا لغيرهم^(١).

كان على تفلسفنا هذا الإجابة عن أسئلة فرعية ولكنها ضرورية، من قبيل: متى يكون الفيلسوف كبيراً ونحو ذلك. ولتأمين العتاد المنهجي الكافي لكبسة الفلاسفة الكبار، قدم التفلسف باقتين، مفاهيمية ومنهجية^(٢):

الباقية الأولى: المفاهيمية، حيث يتوجب ابتكار أو تطوير

(١) انظر مثلاً: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي - أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، ١٩٦٦؛ جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ٢٠٠٦؛ ألن وود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٤؛ م. روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط ٩، ٢٠١١؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة؛ هرش، الدهشة الفلسفية؛ روبرت تسير، في صحبة الفلاسفة، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط ١، ٢٠١١؛ Bregman Dalglish, Cortical Histroy: Foucault After Kant and Nietzsche, Parrhesia, no. 18, p. 68-84, 2013. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الدارسين يتوسعون في توصيفات الفلاسفة الكبار، ومن ذلك أن زكريا إبراهيم - في كتابه المشار إليه أول الهامش - توسع كثيراً في توصيفات أبي حيان التوحيدي، حيث وصفه بـ فيلسوف التوحيد/ التساؤل/ الإنسان/ التشاؤم/ الفكاهة/ الفن، مما يُضعف عمل الكبسة ويشتتها، ويُطل ويظفها، حيث لم نقبض على القضية الأساس عند هذا الفيلسوف، وهذا ما يجلي أهمية المنهجية التي اقترحها لكبسة الفيلسوف.

(٢) البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة، ص ٤٩-٦٥.

المفهوم أو المفاهيم المركزية التي تكون بمثابة نواة الباقية المنهجية، فتشكل منصة الانطلاق نحو الوصول إلى كبسلة الفيلسوف، بحيث يغدو المفهوم الأداة الرئيسة للولوج إلى نص الفيلسوف؛ بغية القبض على فكرته الكبرى، والإيقاع بها في توصيف مُكبَّس للفيلسوف. اقترح تفلسفنا مفهوم الأساس المرجعي، ونقصد به: ما يؤشر على القضية الرئيسة (أو قضايا رئيسة) التي يستخدمها الفيلسوف -بقوالب صريحة مباشرة في الغالب- لتأسيس: معماره الفلسفي، وعَتاده المنهجي/ وذخيرته الاستدلالية.

إن المعنى الرئيس في مفهومنا المقترح إنما هو الرجوع إلى شيء ما سابق، يمكننا نعته بالأصل أو الأساس، حيث إن كلمتي «أساس» و«مرجع» تثويان معاً في نهاية مطافهما الدلالي إلى نوع من «الإياب» إلى أصل أو أساس، وهذا هو ما نتغياه جوهرياً في هذا المفهوم. لاسترجاع الفيلسوف مسارات وتمظهرات عديدة، تتحقق وفق قناعات الباحث وطبيعة المبحوث، ولعل من أهمها ما يلي:

- استرجاع الفيلسوف من الفروع إلى الأصل. حيث يستهدف بحثنا في نص الفيلسوف -عبر عمليات التجريد والتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والاستخلاص- تجاوز الفروع، والعودة بالنص إلى الأصل. إنها وثبة أصولية إذن.

- استرجاعه من العمق إلى السطح. يُعرف عن الفيلسوف أنه يتوغل في نصه، مما يغمره في أعماق قد تُخفي درره وكنوزه، وهو ما يجعل تنقيينا في نصه يتغيا استرداد الفيلسوف صوب السطح؛ من خلال صبِّ قالب للفكرة الرئيسة له، وإقاعاده عليها.

- استرجاعه من الغموض إلى الوضوح. قد يكون نصُّ الفيلسوف أو بعضُه متلفعاً بغموض يُبعده عن الكثير، الأمر الذي يجعل بحثنا يتكفل بإعادته إلى جادة الوضوح؛ عبر تجلية فكرته المحورية.

- استرجاعه من التطويل إلى الاختصار. يخلف الفيلسوف في العادة نصاً كبيراً يتمثل في مئات بل آلاف الصفحات في بعض الأحيان، مما يوجب السعي لدعوة الفيلسوف إلى مائدة الاختصار؛ عبر كبسلته في مفهوم مرجعي.

- استرجاعه من التشتت إلى الائتلاف. حين يعالج الفيلسوف قضاياها، فإنه يضطر إلى تقسيم نفسه على عدة جبهات للاشتباك مع العديد من القضايا وإشكالياتها، وهذا ما يحوجنا إلى لملمة الفيلسوف إلى قالب؛ يأتلف فيه فكره في إهاب فكرة كبيرة.

- استرجاعه من التفرق إلى التوحد. قد يبدو الفيلسوف لكثيرين أنه متفرق على وجهات عديدة، وأنه لا ناظم لنصه ولا موحدأ، مما يوجب على البحث التنقيب عن الوحدة في النص.

- استرجاعه من الجزئي إلى الكلي. يتناول الفيلسوف الكثير من القضايا في إطار الجزئي، مما يُبعد الكلي (أو العام / المشترك) ويجعله في «خلفية» النص، وهو ما يجرنا إلى: نَشْدان الكلي وبلورته؛ عبر أدواتنا المنهجية والتحليلية في الكبسلة الفلسفية.

- استرجاعه من النسبي إلى المطلق. في معالجته للقضايا المختلفة، يتوسل الفيلسوفُ بعدد من الأمثلة الحياتية والتطبيقات العملية، الأمر الذي قد يجعل البعض معتقداً أن نصه خالٍ من المطلق أو مما يقترب من المطلق (لا نتشدد حيال مفهوم المطلق أو حدوده)، وهو ما يُلزم بالكشف عن ذلك، عبر اصطیاد الفكرة المحورية المتجاوزة.

ثم توغل التفلسف المفاهيمي في شعاب كثيرة، يمكن تتبعها في كتابي المشار إليه، ومن ذلك سمات مفهوم الأساس المرجعي للكبسة الفلسفية، وخلص هذا التفلسف إلى نتيجة محورية:

تبرز القضيةُ التأسيسية للفيلسوف بشكل أكثر وضوحاً وبلورةً في تجاعيد نصوصه المتاخمة للسلب أو النقص، وذلك أن نقض معمار الآخر يُجبره على نقض أسسهم الرئيسة واحداً تلو الآخر. ولبناء معماره الخاص، فهو مُجبرٌ على التعويل على أساس جديد آخر، يتسم بـ: الوضوح من جهة، والدقة من جهة ثانية، والجدة من جهة ثالثة (الجدة نسبية)، والإقناع بنجاعته من جهة رابعة.

وبتطبيق مفهوم الأساس المرجعي، وبعد سلسلة من القراءات التحليلية المتأنية في تراث ابن تيمية، وبالأخص التراث وثيق الصلة بالأدبيات الفلسفية (بالذات في سياقات السلب أو النقص)، خلصتُ إلى أن الأساس المرجعي لابن تيمية إنما هو الفطرة، وأن أدق وصف يمكن أن يُطلق على هذا الفيلسوف الفخم هو أنه: فيلسوف الفطرة.

الباقية الثانية: المنهجية، تعكس الباقية المنهجية العلمية التي تُقدِّرنَا على تلمس أو إنضاج كيفية ما، من شأنها ترجمة الباقية المفاهيمية في عملية بحثية تنتظم خطوات عملية واضحة متسلسلة؛ توصلنا في نهاية المطاف التحليلي إلى توصيف مُكبَّسل للفيلسوف. تبنى هذا التفلسف سبع خطوات منهجية، وهي:

١- اختيار الفيلسوف المراد توصيفه بقالب مُكبَّسل (ابن تيمية)

٢- تحديد النصوص الأكثر ملاءمة للتحليل (خصوصاً في سياقات السلب).

٣- القراءة الأولية في النصوص والتأكد من دقة اختيارها ووثرائها (الدرء، والمنطق، والرد على المنطقيين، بيان تلبس الجهمية).

٤- تحليل النصوص المختارة نوعياً وكمياً (حُدِّث نصوصٌ عديدة).

٥- بلورة أولية للأساس المرجعي للفيلسوف (الفطرة).

٦- بلورة نهائية للأساس المرجعي للفيلسوف (فيلسوف الفطرة).

٧- إعداد إطار أو نموذج علمي وفق الأساس المرجعي للفيلسوف (النموذج التيمي للفطرة).

مسرب القارئ للتفلسف كما شاهدنا، هو مسرب وإن بدا خفياً غامضاً غير مضمون وغير قابل للتوقع، إلا أنه غني واسع ثري، شريطة أن يكون ذهن القارئ متأهباً لالتقاط الموضوعات التي يراها

ملائمة للتفلسف. وقد تحدث نقطة التحول أو الوثبة التي أشرنا إليها عند نص بعينه وقد تتأخر لبعض الوقت، فلا تحدث إلا عند تخوم نصوص متداخلة مركبة.

٢. الأنفة الفلسفية

ماذا نعني بالأنفة الفلسفية؟ ولماذا المطالبة بالأنفة الفلسفية، وما شواهدا التاريخية؟ وكيف نطبقها؟ وماذا عن التاج الفلسفي العربي الإسلامي؟ في هذا الجزء سنجيب عن هذه الأسئلة وأسئلة أخرى لها قيمتها العالية، وذلك عبر محاور متسلسلة مكثفة، مع الحرص على التمثيل العملي.

٢-١ تفسير فلسفة الآخر!

من أهم الملامح التاريخية والدروس المستفادة في الفكر الفلسفي العام، أن الغربيين عمدوا إلى تفسير الفكر اليوناني مما علق به من الفكر العربي الإسلامي، وظفروا باللب «الغربي» وفق منظورهم الخاص، وثرّوه وكاثروه بالتفلسف والإبداع عبر آليات الدرس والبحث والابتكار والتقنية في مؤسساتهم الجامعية والبحثية والفكرية والإنتاجية. هل يشي ذلك ببحث جواني عن تفلسف نقي؟ أو ثمة شيء غير ذلك؟ لقد صنع الإغريق قبلهم الشيء ذاته في ربيعهم الفلسفي، وهي الفترة المسماة بـ «الهيلينية»، حيث خلّصوا فلسفتهم من الكثير من الأبعاد ذات الصلة بالشرق القديم، ومن ذلك «جوانبها السحرية، وصلاتها بالعمل المباشر، فانفصلت المعرفة لأول مرة عن التجربة»^(١).

(١) قصرة، فلسفة العلم، ص ١٠١.

وهنا نلاحظ أن هذ التقشير الفلسفي هو إيجابي في جانبه الأول (كشط السحري)، وسليبي في جانبه الثاني (محو التجريبي)، حيث أحدث هذا المحو الخاطي فصاماً نكداً بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، مما أثر سلباً على تفعيل الروح التجريبية في البحث العلمي، وهي مسألة مبحوثة بعمق في مظانها.

الممارسة الغربية وقبلها الأغريقية فيما يخص «تقشير الآخر»، وتنحية فكره والتخلص منه، يؤكد أن الفلسفة الغربية وقبلها اليونانية تؤمن بـ الخصوصية لا الكونية، بوصفها القاعدة التأسيسية للإبداع، وذلك أن التفلسف نابع من الرؤية الكلية للإله والكون والحياة والعلم والإنتاج، وهذه الرؤية يشكلها الدين بالدرجة الأولى، وتلونها الثقافة بعاداتها وإرثها وتقاليدها ومزاجها الخاص بالدرجة الثانية، وكل هذه الأبعاد مصنوعة من هيكل الخصوصية ولحمها وشحمها وعضلاتها ومفاصلها.

لم يكن تقشير الآخر وممارسة التفلسف النقي حكراً على الإرث الإغريقي والغربي، فقد سبقت إليه الفلسفات الآسيوية الموغلة في القدم كالهندوسية والجانية والبوذية والكونفوشيوسية والداويّة، حيث جعلت من تفلسفها منصة للمؤاخاة بين الديني والفلسفي من جهة، وبين النظرية والممارسة من جهة ثانية، مع تركيزها على بناء المنظومة الحجاجية وفق هذه المؤاخاة، على أنها تميل إلى التبصر المعمق في الواقع وفهمه بوصفها مرشداً للحياة، مستبعدة أي أطر دينية أو فلسفية تتعارض معها، أو تشغب على التعاضد بين تلك المكونات التأسيسية (=الدين والفلسفة، والنظرية

والتطبيق)، مخالفة بذلك الفلسفة الغربية التي يُزعم كونيتها^(١)، وهذه الكونية قد تجعل البعض يتساءل: هل توقف راهناً التفسير الآسيوي للأطر الدينية والفلسفية المعارضة؟

من الواضح أن بعض الفلسفات الآسيوية ما تزال مُصرّة على خصوصيتها في تيارها الرئيس (في كل فلسفة تيارات إذعانية تغريبية، بيد أن المعول عليه في التحليل إنما هو التيار الرئيس). وفي مقدمة تلك الفلسفات الآسيوية القوية الصامدة، الفلسفة الهندية، حيث تنزع إلى تصفية فلسفتها من الشوائب لتنقية إطارها الفلسفي، مع السعي لتعميق مباحثها ببعض الأدوات المنهجية والمفاهيمية الحديثة. ولقد ثبت لي تجذُرُ التفلسف النقي في الفلسفة الهندية بعد ترجمتي لمدخل في موسوعة ستانفورد للفلسفة، حيث ترجمتُ مدخلاً بعنوان: الإستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية.

في هذا المدخل، أكد كاتبُه أن «الفلسفة الهندية الكلاسيكية هي تراث غير منقطع للتأمل يُعبّرُ عنه باللغة الفكرية لشبه القارة السنسكريتية. أو يجب أن نقول إنها تراث متشابك، حيث توجد مدارس متميزة تستخدم السنسكريتية، وتتفاعل مع مدارس أخرى، يتوارثون حجج أسلافهم ومواقفهم، ويوسّعونها ويدفعون بها قُدماً»، مشيراً إلى أن نظرية المعرفة 'pramāṇa-sāstra' تعد «جنساً أدبياً رفيعاً في الأدب السنسكريتي المتقادم لنحو عشرين قرناً؛ في شراكة نصوصية من لدن مدارس فلسفية متميزة»، ومشددة على أن «مسألة فائدة المعرفة ليست محصورة على متطلبات الحياة

(١) كولر، الفلسفات الآسيوية، ص ١٩-٢٥.

اليومية، حيث تتغيا أيضاً تحقيق هدف ديني ينشد تجاوزَ العالم. ويقرر البعض أن سلطة الشهادة - بوصفها مصدراً معرفياً - لها أهمية دينية خاصة. ويرى البعض الآخر أن الإدراك اليوغي (yogic) و/أو الخبرة التأملية ضرورية للمعرفة الدينية، التي تتميز عادةً عن المعرفة اليومية التي تُحلل في الكتب المرجعية الإستمولوجية^(١).

وفي إطار تنقية التفلسف في العصر الحاضر، تجدر الإشارة إلى التجربة الروسية الجريئة اللافتة، بقيادة المنظّر/الفيلسوف الروسي المثير للجدل الاسكندر دووغيين بدءاً من ١٩٨٥م، الساعي لبناء أسس أكثر صلابة لما بات يُعرف بـ الفلسفة الأوراسية، التي وضع أسسها الأولية اللسانيان: نيكولاي ترويسكوي، ورومان جاكوبس، بجانب المؤرخين: جورج فولوروفسكي، جورج فيرنادسكي، والجغرافي الاقتصادي: يوتر سافيتسكي، والروائي: إيفان إيلين، والقانوني: نيكولاي ألكسييف، على أنه لا يمكن ألبتة تجاوز الإسهامات الملهمة للروائي الكبير دستوفيسكي، حيث يعد أحد أكبر الممهدين بقوة وصلافة لفكرة انتظام روسيا ضمن آسيا أو الشرق، ومن ذلك أنه يذهب إلى أن أوروبا مقبرة «مُنتنة من العفن، ما عادت تصلح حتى لتكون سماداً للبذرة الجديدة. فهذه البذرة لا تزدهر إلا من التراب الروسي وحده. أما الفرنسيون فمتبجحون فارغون، وأما الألمان فشعب منحط من صانعي القديد، وأما الإنكليز فقوم يهتمون بسخافات العقلانية. وأما اليهود فكبرياء مُنتنة، والكاثوليكية تعاليم شيطانية، سخرية من المسيح، والبروتستانتية إيمان عقلاني بالدولة. كل شيء

(١) ستيفن فيلبس، الإستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية، ترجمة: عبدالله

صورة ساخرة من الإيمان الوحيد الحقيقي بالله: ألا وهو الكنيسة الروسية»^(١).

ضمن عمله التأسيسي، يشدد دوغين على أن الأوراسية هي «فلسفة، وككل الفلسفات الحقيقية فهي تحتوي على منظور سياسي، ومقاربة للتاريخ، وإمكانية التحول إلى أيديولوجيا»^(٢).. والموضوع الأساسي للفلسفة الأوراسية هي الحضارة.. ينتمي كل مجتمع بشري إلى حضارة معينة، ويجب دراسته فقط وفقاً لمعايير الخاصة»^(٣).

ويعدّ دوغين الأوراسية أداةً تأويلية ورؤيةً كلية للكون والحياة والإله، رافضاً كونية الفلسفة الغربية المُدعاة، عاداً إياها أداة للإمبريالية بـ القوة والحيلة، مثلها في ذلك مثل الحداثة والمركزية

(١) ستيفان تسفايج، بُناة العالم، ترجمة: محمد جديد، بيروت: دار المدى، ط ٣، ٢٠١٥، ص ٢٧٥ والنقد الصارم للحضارة الغربية ليس مقتصرأ على المعسكر الشرقي، إذ ثمة نقاد غربيون كثر، ومن ذلك ما يقرره سيرج لاتوش من أن الحضارة الغربية لم تعد بقعة جغرافية بقدر ما هي آلة فتك بالجميع بمن فيهم القائمين عليها (=طباخ السم أكله!)، ويورغن هابرماس حيث يصفها بأنها باتت تشكل نمطاً من أنماط احتلال الحياة، انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ٢٠١٣، ص ١٩٩. وهذا لا يسلبها طبيعة الحال امتيازاتها وإيجابياتها الجلية في بعض الجوانب مثل: تطوير المناهج البحثية، والإدارة الرشيدة وتكوين المؤسسات الكبرى، والتنظيم السياسي، والحقوق الإنسانية، والمقدرة على اكتشاف الأخطاء وتصحيحها، المرجع السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٢) الأيديولوجيا في هذا السياق لها حمولة محايدة لا سلبية، حيث تفيد الإطار الفكري الخاص بأي مجتمع بشري.

(٣) الاسكندر دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ترجمة: علي بدر، بغداد: دار ألكا، ط ١، ٢٠٢١، ص ٣٠-٣١.

الغريبتين، فهما إمبرياليتان بطبيعتهما، داعياً إلى إيجاد «توليفة إبداعية للحق» وفق الهوية الأوراسية، ومكرساً لمبدأ أن «لكل شعب وثقافة حقهما الجوهرية في التطور وفقاً لمنطقهما الخاص»^(١).

وللفلسفة الأوراسية عند دوغين شقان: جغرافي-سياسي (جيوسياسي) وأيديولوجي-سياسي. الشق الأول يرسم حدود الأوراسية جغرافياً وإطارها السياسي، حيث يجعلها ضامة للحضارة الروسية، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، والحضارة الإسلامية. والشق الثاني ينقش التخوم الفكرية، مؤكداً أن هذه الحضارات الأوراسية البرية تحافظ على القديم والروحي (الثبات والصلابة: الأوراسية)، في مقابل للحضارات الغربية البحرية شديدة التقلب (التغير والسيولة: الأطلسية)^(٢)، ومشدداً على أنه «لا معنى لروسيا بدون إمبراطورية»، معرضاً عن خيار أو «مصيصة الدولة الجهورية»، أي دولة كبيرة جغرافياً مع قوة مقيدة، على أن تكون هذه الإمبراطورية «لا مادية، لا إلحادية، ذات اقتصاد لا مركزي» مع تعددية عرقية ودينية^(٣).

ولبلورة هذه الفلسفة، طرح دوغين ما أسماه بـ النظرية الرابعة ضمن تحليل بنوي؛ ليتجاوز النظريات الثلاث الأولى: الليبرالية، الشيوعية، الفاشية، التي كانت - في نظره - سبباً للصراع الدموي في

(١) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ٣٨، ٤٤.

(٢) الاسكندر دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ترجمة:

عماد حاتم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٦٠-٦٤.

(٣) دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ٢٣٥، ٢٤١-

٢٥٧، ٢٤٥.

القرن العشرين، ولم يتبقَ منها سوى الليبرالية عند نهاية القرن العشرين، القائمة على سرديّة كبرى، تتأسس على: العقلانية والعلموية والوضعانية، زاعمة سحق كل السرديات الكبرى ومسئلة آخر مشهد للتاريخ كما في الأطروحة الشهيرة لـ فوكوياما. تبنى النظرية الرابعة على معارضة الليبرالية وسرديتها الكبرى ومقاومة ماديتها الشرسة، بما في ذلك مواجهة قيم ما بعد الحداثة، وما بعد المجتمع الصناعي، والعولمة، في محاولة لإعادة دراسة التاريخ وفهمه وصناعته من جديد وفق الرؤية الكلية للحضارات الأوراسية، وبما يضمن عودة القديم واللاهوت^(١).

وضمن التجاوز، تدعو النظرية الرابعة إلى تجاوز الديمقراطية الغربية إلى «الإيديوقراطية»، القائمة على البعد الديني أو الروحي^(٢). وتقوم النظرية السياسية الرابعة على فهم جديد للكل وأجزائه خارج السرديات الغربية الكبرى، ويسميه دوغين بـ الفهم بالوجود، مقررًا بأن «العيش مع الآخرين يعني الوجود، ويشكل الوجود العيش في مواجهة الموت. نحن معاً فقط عندما نواجه موتنا. إن الموت هو شخصي دائماً، وفي الوقت نفسه شيء مشترك بيننا جميعاً»^(٣).

التعرض لهذا النوع من التنظير لا يعني القول بأنه مثالي أو جيد في جميع أو أغلب جوانبه، حيث تتضمن تنظيرات دوغين على سبيل المثال الكثير من المغالطات والأبعاد المؤدلجة، مع الانحيازات السافرة للمصالح المادية الروسية، ومن تلك المغالطات التعويل

(١) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ١٦٨-١٨٥.

(٢) دوغين، أسس الجيوبولتيكا - مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ١٣١-١٣٢.

(٣) دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ص ٢٠٥.

المبالغ فيه على الفصيل الشيعي ضمن ما يسميه بـ محور موسكو- طهران^(١)، حاشراً العرب والمسلمين السنة ضمن الخندق الإيراني الضيق في كل أبعاده؛ في مغالطة تاريخية ودينية ومنطقية وعرقية أيضاً. وعلى هذا، يتبين أن قصدنا من عرض أي تجربة إنسانية تروم تنقية إطارها الفلسفي، إنما هو تأكيد أن الشعوب والمجتمعات الحية الناهضة تسعى لتحقيق هذا الشرط التأسيسي للنهضة والإقلاع الحضاري. لا أحد ينظر لأحد. ليس ثمة أحد يتفلسف نيابة عنا حيال: واقعنا ومستقبلنا، ضعفنا وقوتنا، ألمانا وأملنا!

٢-٢ ما الأنفة الفلسفية؟

الدرس التاريخي والمراس الفلسفي يؤكدان أنه لا يمكن لأي مجتمع أن ينهض دون أن يتوفر على قدر كافٍ من الأنفة الثقافية. ومفهوم الأنفة الثقافية الذي نطرحه وندعو إليه^(٢)، ليس مفهوماً بسيطاً Concept، بل هو مفهوم بنائي Construct، حيث يتكون من عدة أبنية مفاهيمية، وله تمظهرات متنوعة، مما يجعله يشكّل «عائلة مفاهيمية»، تتضمن على سبيل المثال: الأنفة اللغوية، الأنفة العلمية، الأنفة التنموية، الأنفة الفلسفية، الأنفة الحضارية ونحوها.

(١) دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ص ٢٨٦-٢٩٤.
(٢) طرحنا هذا المفهوم قبل نحو ١٥ عاماً. انظر مثلاً: عبدالله البريدي، «الأنفة الثقافية» بوصفها انعكاساً ومقياساً لـ «التحيز»، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر «إشكالية التحيز»، تنظيم برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٧. وجارٍ العمل على توسيع المعالجة لهذا المفهوم البنائي في سياق منهجي تكاملي، بحيث يكون له أدوات النوعية والكمية، مع تطوير باقته الدلالية وأبنيته المنهجية.

الدلالة الرئيسة لمفهوم الأنفة الثقافية، تحيل إلى مبدأي: الاعتزاز والخصوصية، في أي عمل أو فعالية ذات طابع ثقافي، ويدخل في ذلك الإبداع في أي مجال كان، على المستويات الفردية والجماعية والحضارية. الاعتزاز والخصوصية يتفاعلان ويتضافران، لجعل الإبداع يقتات في منطلقاته التأسيسية على العتاد الثقافي الخاص بالمجتمع، انطلاقاً من الشعور بالاعتزاز والخصوصية حيال الدين واللغة والحياة والتاريخ والرؤية الكلية والأحلام الحضارية. إلى أي درجة يمكن أن نعدّ توصيف المازني دقيقاً، حينما قال: «لستُ أعرف قوماً هم أشد استصغاراً لكبرائهم، وأقل إجلالاً لرجالاتهم .. وأضال تنبهاً لحقيقة أقدارهم من العرب؟»^(١).

الذي يعيننا في هذا السياق هو الأنفة الفلسفية، وهي تمتح من الدلالة العامة للأنفة الثقافية، لكونها تنزع نحو الإبداع الفلسفي. الأنفة الفلسفية هي نزعة إنسانية جوانية لدى نخبة مفكرة لتشكيل الرؤية الكلية للإله والكون والحياة والعلم والإنتاج وفق الإطار الديني الثقافي الحاكم في المجتمع، وما ينبثق من هذه الرؤية من

(١) المازني، حصاد الهشيم، ص ٢٦١. وفي السبيل ذاته، يقول عبدالحليم متصّر: «لا أذكر أنني سمعتُ خلال دراستي الابتدائية أو الثانوية أو الجامعية اسمَ عالم عربي واحد ممن سطعوا في سماء العلم، وأتوا بالأعاجيب، ونقل عنهم الغرب .. فلم تكن تستك أسماعنا إلا بأسماء: شارل وبويل ودالتن ونيوتن وماكسويل وداروين وغيرهم من علماء العصر الأخيرة .. وأرسطو وأقليدس وفيثاغورس وأرشميدس من علماء العصر الإغريقي أو الإسكندري ..»، انظر كتابه: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، بدون تاريخ، ص ٥٣. وانظر مثلاً: عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٧.

أطر فلسفية ذات علاقة بجوانب وجودية (أنطولوجية) وفلسفية علمية (إبستمولوجية) وأخلاقية (أكسيولوجية)، إذ تمثل هذه الرؤية الكلية وأطرها التأسيسية قاعدة للإبداع الفلسفي في هذه المجالات وفي غيرها.

وما يهمنا في هذه الإلماحة، إنما هو التأكيد على ممارسة الأنفة الفلسفية بقدرها، مع ما يتطلبه ذلك من الحذر من تقشير ما لا يجوز تقشير كخطأ تقشير الإغريق للتجربة الشرقية! وفي هذا حقن لهذه الأنفة بقدرٍ من الاعتدال والتوازن، وما يقتضيه ذلك ويتطلبه من نشدان الحق؛ بأدلته ومنهجه من أي مصدر كان، فهي ليست غاية بحد ذاتها، وإنما سلوك يتغيا تحقيق غاية أسمى. على أن ثمة ما يناقض أو ينقض الأنفة الفلسفية أو يضعفها، ومن ذلك ما نشير إليه في المحور الموالي.

٢-٣ ما التلمذة الفلسفية؟

حديثنا عن مسارب التلمذة الفلسفية في أي اتجاه كان، ولو فضلنا فيه وأسهبنا، لن يكون ذا بال، إذا كان في سياق يتحاشى مواجهة الإشكالية الكبرى في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، والمتمثلة في نهج التلمذة الفلسفية والسلفية الفلسفية للآخر، وما يتضمنه ذلك من التيه في الأدبيات الفلسفية الغربية المتضاربة القديمة المتجددة، ليكون دورنا مجرد لهاث وراء الترجمة أولاً، ثم القراءة ثانياً وثالثاً ورابعاً، فالنقاش حول المقروء خامساً، وكتابة نصوص ملخصة أو محللة للمقروء سادساً، مع ندرة الأعمال النقدية لها.

على سبيل المثال: لم تتوقف المطابع العربية عن قذفنا بنصوص
مكرورة عن ديكارت وكانط وهيغل وشوبنهاور ونيتشة وهايدجر
وسارتر وبارت وفوكو وريكور. مئات الكتب المؤلفة والمترجمة
عن هذه الأعلام الفلسفية الغربية مع تشابه كبير في المضمون،
لدرجة التشابه في عنوان الكتاب ذاته. لنأخذ على ذلك مثلاً.
لنستعرض الكتب عن نيتشة الموجودة في المكتبة العربية. كم
توقعون عددها؟ عشرة، عشرون، ثلاثون؟

ثمة كتب بعنوان رئيس واحد: نيتشة (مع وجود عناوين فرعية
أحياناً)، ومنها:

١. نيتشة، عبدالرحمن بدوي (مؤلف).
٢. نيتشة، مصطفى غالب (مؤلف).
٣. نيتشة، فؤاد زكريا (مؤلف).
٤. نيتشة، محمد الشرييني (مؤلف).
٥. نيتشة، رسول محمد رسول (مؤلف).
٦. نيتشة، سمير العبيدي (مؤلف).
٧. نيتشة، البكاي ولد عبد المالك (مؤلف).
٨. نيتشة، سمير الزغبى (مؤلف).
٩. نيتشة، يوحنا قمير (مؤلف).
١٠. نيتشة، حبيبة محمدي (مؤلف).
١١. فريدريك نيتشة، مصطفى حسن (مؤلف).
١٢. فريدريك نيتشة، كامل محمد محمد عويضة (مؤلف).
١٣. فريدريك نيتشة، مجدي كامل (مؤلف).
١٤. نيتشة، مايكل تانر (مترجم).

١٥. نيتشه، جان غرانييه (مترجم).
١٦. نيتشه، جيل دولوز (مترجم).
١٧. نيتشه، فريتزل وتوماسقياس (مترجم).
١٨. نيتشه، يانكو لافرين (مترجم).
١٩. نيتشه، لُوسالومي (مترجم).
٢٠. نيتشه، ألكسندر نيهاماس (مترجم).
٢١. نيتشه، ستيفان زفايغ (مترجم).
- وثمة كتب بعناوين متنوعة، من قبيل:
٢٢. روائع نيتشه، سعيد عقل (مؤلف).
٢٣. نيتشه ومهمة الفلسفة، عبدالرزاق بلعقروز (مؤلف).
٢٤. المعرفة والارتياح؛ المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، عبدالرزاق بلعقروز (مؤلف).
٢٥. نقد المركزية في فلسفة نيتشه، عبدالله المهرج (مؤلف).
٢٦. السوبرمان بين نيتشه والقرآن، عمرو الشاعر (مؤلف).
٢٧. نيتشه وسياسة الفلسفة، محمد أندلسي (مؤلف).
٢٨. الميتافيزيقا في فلسفة نيتشه، عبدالله المهرج (مؤلف).
٢٩. حضور نيتشه في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، إسماعيل فائز (مؤلف).
٣٠. زرادشت نيتشه، جان بيار سوفرين (مترجم).
٣١. نبي جبران وزرادشت نيتشه، مصطفى علم الدين (مؤلف).

٣٢. هكذا تكلم نيتشه، سنمير عبده (مؤلف).
٣٣. محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، صفاء جعفر (مؤلف).
٣٤. فلسفة نيتشه، منقذة عدنان العلان (مؤلف).
٣٥. فلسفة نيتشه، سلمى بوغازي (مؤلف).
٣٦. قال نيتشه: «مات الله» قلت: «حقاً! إنما قام»، طوني هاشم (مؤلف).
٣٧. هكذا سكت نيتشه هكذا تكلم زوريا، أنس زاهد (مؤلف).
٣٨. في رؤية العالم عند نيتشه، سعاد حرب (مؤلف).
٣٩. نقد الحداثة في فكر نيتشه، محمد الشيخ (مؤلف).
٤٠. نيتشه وجوه الفيلسوف، مصطفى الحسناوي (مؤلف).
٤١. فلسفة الأخلاق عند نيتشه، نهلة الجمزاوي (مؤلف).
٤٢. إشكالية فلسفة الحياة عند نيتشه، عبدالملك عيادي (مؤلف).
٤٣. دوائر نيتشه، عدنان فالح دخيل (مؤلف).
٤٤. البحث عن السعادة عند نيتشه، حسن حماد (مؤلف).
٤٥. فردريك نيتشه الفيلسوف المجنون، يوسف أبو الحجاج (مؤلف).
٤٦. المسيحية في كتابات نيتشه، عبدالغني عليوه (مؤلف).
٤٧. نيتشه عدو المسيح، يسى إبراهيم (مؤلف).
٤٨. نيتشه اللعين، محمد المزروعي (مؤلف).
٤٩. نيتشه في الدار البيضاء هل يستطيع غير الأوربيين فهم نيتشه؟، حمودة إسماعيلي (مؤلف).

٥٠. نيتشه والمتوسط، هشام بن دوحه (مؤلف).
٥١. نيتشه والإغريق، عبد الكريم عنيات (مؤلف).
٥٢. نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، أحمد عطيه (مؤلف).
٥٣. نيتشه بين اللعب والتصوف، يوحنا عقيقي (مؤلف).
٥٤. نيتشه الفيلسوف الثائر، مفرج جمال (مؤلف).
٥٥. قراءات وتحليلات لأفكار الفيلسوف الألماني نيتشه،
رعد الصفار (مؤلف).
٥٦. كلمات نيتشه الأساسية، فوزية ضيف الله (مؤلف).
٥٧. هكذا هو نيتشه، حمودة إسماعيلي (مؤلف).
٥٨. نيتشه في القدس، ناديا حرحش (مؤلف).
٥٩. ماركس ضد نيتشه، محمد دوير (مؤلف).
٦٠. فوكو قارئاً نيتشه، نور الدين الشابي (مؤلف).
٦١. أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من
خلال نيتشه، محمد أندلسي (مؤلف).
٦٢. من جلعاش إلى نيتشه، مصطفى صودي (مؤلف).
٦٣. الإنسان والاغتراب في فلسفة نيتشه، هجران الصالحي
(مؤلف).
٦٤. فكرة الجسد؛ من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشه،
هجران الصالحي (مؤلف).
٦٥. حصان نيتشه، عبدالفتاح كيليطو (مؤلف).
٦٦. ألواح الطين في كهف نيتشه، رائد الجشي (مؤلف).
٦٧. استحقاق الكرامة الإنسانية؛ بحث في فلسفة نيتشه
الأخلاقية، عمر الخضر (مؤلف).

٦٨. فلسفة نيتشه، أويغن فنك (مؤلف).
٦٩. تشكل فريديريك نيتشه، دانيال بلو (مترجم).
٧٠. عندما بكى نيتشه، إرفين د. يالوم (مترجم).
٧١. أنا عبوة ديناميت! حياة فريديريك نيتشه، سو بريدو (مترجم).
٧٢. نيتشه مفتتاً، بير بودو (مترجم).
٧٣. نيتشه مكافحاً ضد عصره، ودولف شتاينر (مترجم).
٧٤. الإنجيل الخامس لنيتشه، بيتر سلوتردايك (مترجم).
٧٥. نيتشه والإسلام، روي جاكسون (مترجم).
٧٦. نيتشه والفلسفة، جيل دولوز (مترجم).
٧٧. نيتشه وإرادة القوة، بير مونتييلو (مترجم).
٧٨. فريديريك نيتشه وفلسفة الحق والدولة، نيكوس كازانتزاكيس (مترجم).
٧٩. عشيقات نيتشه، رويث فرانكو (مترجم).
٨٠. قبلات نيتشه، لانس أولسن (مترجم).

هذا فقط الذي أحصيته بنفسى، وإلا فالعدد أكبر من هذا. ثم لا تنسَ الأبحاث المحكمة وغير المحكمة والمقالات السيارة والمحاضرات والندوات والشروحات المدرسية التي يقدمها بعض المهتمين في الفلسفة في عدد من الدول العربية والإسلامية، والتي يصل عددها إلى المئات والمئات. لو قلنا بأن متوسط عدد صفحات الكتاب الواحد ٢٥٠ صفحة، فإن هذا يعني أن الكتب الثمانين السابق ذكرها تورطنا بنحو ٢٠ ألف صفحة، ولو راعينا الصفحات في الكتب التي لم نقف عليها، والأبحاث والمقالات ونحوها لربما

لامس النص النيتشوي بالعربية تأليفاً وترجمةً ٤٠ أو ٥٠ ألف صفحة. ليست المسألة هذه حصراً على نيتشه. هل يريد القارئ مثلاً أن أضع له قائمة بالكتب التي تخصص كائط؟ أو هيغل؟ أو هيدجر؟ أو فوكو؟ أعداد كبيرة جداً من النصوص كُتبت عن هولاء وأمثالهم أيضاً.

من الواضح أن نقدي حيال هذا النتاج النيتشوي هو عام أو كلي، فمن المؤكد أن ثمة أعمالاً رصينة وجيدة في الكتب السابقة. إذن، الإشكالية أكبر من الأطر النقدية التفصيلية أو الجزئية. إلامَ يرمي مثل هذا الركام الفلسفي المتضاحم العشوائي في أدبياتنا؟ ما دلالاته؟ هل يستحق نيتشه -أو غيره- كل هذا التاج الضخم؟ ما درجة العمق في التناول لفكر نيتشه؟ ما درجة الأصالة في المعالجة؟ ماذا عن النقد في المقاربة؟ هل ثمة تراكمية نحققها في مثل هذا النتاج؟ أم أن أغلبه يمثل تكراراً وربما قصاً ولصقاً؟ السؤال الأخطر: ما انعكاسات مثل هذه الطروحات على تنجيع التفلسف حيال مشاكلنا وتحدياتنا وإشكالاتنا وماضيها وحاضرنا ومستقبلنا؟ ألا يذكركم هذا النتاج العشوائي بوضع الحركة العلمية والفكرية في حضارتنا بعدما أصيبت بالجمود والتكلس، فكثرت كتبُ الشروحات والحواشي والتعليقات والمختصرات والمطولات ومختصرات المختصرات، وبقية «منظومة اللت والعجن»؟

ربما لا نكون مجافين للحقيقة، حينما نقرر بأن فلسفة الفيلسوف الغربي تكبر في عقول بعضنا، لدرجة تصبح معها كما لو كانت النموذج الإرشادي (أو الباراداييم)، وتتحول أفكاره التفصيلية المتناثرة إلى ما يشبه العلم المستقر بأجزائه ومسائله الفرعية، ليكون دورنا مقتصرأ فقط على القيام بأبحاث صغيرة منمنمة هامشية، نزعم

بأنها تُسهم في تقديم هذا العلم المستقر بوجه أو بآخر، دون أن نشعر بوجود أي شذوذات جوهرية أو أزمة تبرر الثورة على الباراداييم الموجه (فلسفة الفيلسوف الغربي)، فيستحيل العملُ الفلسفي دوراناً داخل دورة مستغلقة، لا يحقق أي كسب حقيقي في تشخيص الأدواء الفتاكة أو تصنيع الأدوية الناجعة في راهن مجتمعاتنا ومستقبلها.

وإن مارس بعضنا قدراً من التفلسف ففي حياضها، الأمر الذي يجعله لا يعدو أن يكون رجع صدى للاشتغال الفلسفي الغربي، دون إسهامات خلاقة نوعية أصيلة في هذا المجال الفلسفي أو غيره. فمن يكتب مثلاً عن فلسفة القوة فلا يكاد يخرج عما كتبه هوبز ونيتشة وفوكو ونحوهم، ومن يكتب عن فلسفة العلم فلا يكاد ينعتق عن كانط وبوبر وكون ولاكاتوش ونحوهم. وهكذا، أصبح الفيلسوف الغربي كعبة يطوف حولها المتفلسفُ العربي، مردداً ترانيمه الفلسفية بخشوع وتؤدة!

يتوهم البعض أن وجود نص كتبه فيلسوف عربي أو مسلم أو من أصول عربية أو إسلامية يجعله بالضرورة نصاً فلسفياً عربياً إسلامياً، مع أنه قد لا يعدو كونه رجع صدى للفكر الفلسفي الغربي. لنطرح حالة عملية، وهي حالة سمير عكاشة. وهو الأستاذ في قسم الفلسفة بجامعة بريستول بالمملكة المتحدة، والذي وُصف في منصة عربية متخصصة في الفلسفة بأنه «أحد أكبر فلاسفة العلم» المعاصرين، وهو حائز على جائزة لاکاتوش السنوية لعام ٢٠٠٩ لكتابه ذي النزعة الداروينية: التطور ومستويات الانتخاب الطبيعي. وهو الرئيس الحالي للجمعية الأوروبية لفلسفة العلم.

وسبب اختيار هذه الشخصية الفلسفية الشهيرة، يعود لاحتفاء بعض المشتغلين في الفلسفة في عالمنا العربي بهذه الشخصية بوصفها شخصية «عربية»، مع ترجمة دار نشر عربية لأحد كتبه مؤخراً، وهذا الكتاب يجسد الحالة التي نحن بصدددها. هذا الكتاب جاء نتيجة لدعوة وُجهت له عكاشة لتأليف كتاب ضمن السلسلة الشهيرة: «مقدمات قصيرة جداً»، والدعوة كانت من جامعة أكسفورد، والموضوع كان عن فلسفة العلم.

قبل الحكم على النص، يتوجب في حالات كهذه تفحصه جيداً. بالنظر لكتاب فلسفة العلم - مقدمة قصيرة جداً، نجد أن عكاشة كتب بالفعل نصاً «كلاسيكياً مميزاً» في فلسفة العلم من المنظور الغربي، لدرجة أنه حظي بموافقة جامعة عريقة كأكسفورد فطُبع باسمها. وعند التدقيق، لا نجد أي تميز في هذا النص من منظورنا نحن، فما كتبه عكاشة لا يعدو أن يكون نصاً تقليدياً صرفاً، يمكن أن يكتبه أي أستاذ فلسفة غربي، حيث خلا نصه من الروح الإبيستمولوجية للفكر العربي الإسلامي، مما يجعل نصه يصلح لأن يكون مثلاً على ما قصدناه بنصوص رجع الصدى أو التلمذة الفلسفية.

وثمة من يمارس مثل هذا النمط من التناج الفلسفي، وهو يعيش داخل الفضاء الفلسفي العربي الإسلامي، سواء أكان في الجامعات والمؤسسات البحثية والفكرية أو خارجها، حيث يكتب نصوصاً فلسفية كلاسيكية غربية، بلسان عربي مبين، ولا يتعدى التناج كونه مجرد تلخيص وإعادة تبويب للفكر الغربي.

ذكرنا أن مفهوم الأنفة الثقافية -وما يتبعه من مفاهيم فرعية- هو مفهوم بنائي، مما يعني وجود محكّات للاستكشاف النوعي ومؤشرات للقياس الكمي. وفي ضوء ذلك، نضع بعض المحكّات التي تقيس مدى نجاعة الأنفة الفلسفية، إذ هي ليست مجرد شعار وجداني يرفعه التابع أو المغلوب، وإنما هو مفهوم يُستكشف موضوعياً، ويُحاكم وفق محكّات دقيقة.

ومن هذه المحكّات، أن مفهوم الأنفة الفلسفية يعكس لنا أنماطاً من التفلسف الرشيد، ومنه التفلسف النقي. كنا قد علقنا في سماء المحور السابق سؤالاً، عما إذا كان تقشير الغربيين والأغريق قبلهم لما علق بفلسفاتهم من فلسفات الآخر يومئذ إلى شكل من البحث عن التفلسف النقي. ها نحن نُنزل هذا السؤال إلى أرض التحليل المعزّز بالإيضاح والتسويغ لما نختاره من إجابة. نعم، صنيع الغربيين والأغريق هو بحث عن تفلسف نقي. وهذا لا يمنع القول إن تفلسفهم قد تشرب في الواقع «نكهة» أو أخرى من نكهات فلسفات أخرى، بيد أنها لا تعدو كونها «نكهات».

ما سبق، يفيد أن مفهوم التفلسف النقي ليس انكفاً ولا إقصائاً ألبتة، فهو لا ينكفي على الأنا ولا يُقصي الآخر، بطريقة سطحية متطرفة، فالحكمة ضالّتنا، أنى وجدناها فنحن الأحق بها في كل تفلسف وتباحث، مما يستوجب أن تُحمل توصيفاتنا أدناه على هذه المعاني الكلية المترسخة. والحقيقة أنني كدتُ لا أشير إلى شيء من هذا، لشدة وضوح هذه المسألة، ولكنني خشيتُ أن يعترض علينا أحد في هذا، أو أن يكون محل لبس، أو نحو ذلك.

التفلسف النقي -ضمن إطار الفلسفة المؤمنة- هو المتكئ على مرجعية تأسيسية أصلية نابعة من الإطار الديني والثقافي للفكر العربي الإسلامي، من جهة الرؤية الكلية والغايات والمناهج والمفاهيم. وللوفاء بمقومات المفهوم البنائي، فإن مفهوم الأنفة الفلسفية يُفترض أن يعكس لنا المستويات الأدائية في التفلسف النقي، وهي مستويات فضفاضة يعلو بعضها فوق بعض، وتندرج في مراحل متماوجة، أي متداخلة فيما بينها، مما يعني أن التحقيق الدقيق لها يفترض إلى دراسات تفصيلية دقيقة معمقة.

لا تتوفر راهناً على مثل هذا التحقيق، ولذا فيمكننا فقط بيان خطاطته العامة بشكل أولي، وفق المستويات/ المراحل المتماوجة التي جرى تصنيفها وفق درجة النقاوة في التيار الرئيس Mainstar-em في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، والنقاوة نسبية، وتتعدى النقاوة المحضنة أو الخالصة:

١- التفلسف غير النقي. هذا المستوى يعكس في جانب منه حالة اللاوعي بمسألة نقاوة التفلسف من حيث المبدأ والأهمية، وهو عادة ما يكون مصحوباً بإيمان دوغمائي بكونية الفلسفة، مع فقدان للحد الأدنى من الأنفة الفلسفية الواجبة، كما نجد ذلك عند لفيف من الفلاسفة العرب والمسلمين في العقود الماضية. في هذا النوع من التفلسف، لا يباشر المتفلسف الاشتباك مع الموضوع المبحوث بقدر ما يشتبك مع أفكار الفيلسوف الغربي حول الموضوع. طروحات زكي نجيب محمود حول الوضعية المنطقية خير شاهد على ذلك؛ إذ إنها مجرد

رجع صدى. ويدخل في هذا المستوى التاج الفلسفي الملتف حول طروحات فيلسوف غربي معين تأليفاً وترجمة، ومن ذلك الركام الفلسفي النيتشوي المشار إليه آنفاً. وهذا لا يعني ألبتة خلو هذا المستوى/ المرحلة من تفلسفات فيها أقدار جيدة من النقاوة الفلسفية، بيد أنها لا تمثل تياراً رئيساً في الأدبيات العربية الإسلامية، مع قلة الاهتمام بهذه التفلسفات على صعيد الدرس الفلسفي والبحث العلمي المتخصص وما يتبع ذلك من أنشطة فكرية.

٢- التفلسف شبه النقي. بدأت هذه المرحلة منذ ثلاثة أو أربعة عقود تقريباً عبر جملة من المتفلسفين الحاملين لمستويات جيدة من الأنفة الفلسفية، مع إيمانهم بمبدأ خصوصية الفلسفة، إلا أنهم يعجزون أحياناً عن تحديد تحيزاتهم لصالح النموذج الفلسفي الغربي من جهة المناهج أو المفاهيم في بعض الجوانب أو الأبعاد من العمل الفلسفي، حيث تعلموها وتدرّبوا عليها لفترات طويلة؛ مما يؤثر على نقاوة التفلسف. على أن في هذا المستوى/ المرحلة تفلسفاً على درجة جيدة وربما كبيرة من النقاوة الفلسفية والابتكارية المفاهيمية والمنهجية والعمق التفسيري، مما يجعله مهاداً لما بعده وتأسيساً له.

٣- التفلسف النقي. قد يكون الفكر العربي الإسلامي على أعتاب الدخول في هذا المستوى/ المرحلة، حيث يُتوقع أن تتنامى الأنفة الفلسفية، وتتجذر معنوياً وتنضج

مفاهيمياً ومنهجياً لدى نخب فلسفية، تكون ممكنة أكثر في مؤسساتها ومحيطها المجتمعي (=مشروعية مؤسسية مجتمعية). وهذه النخبة تفلح في تجهيز نفسها بعتاد معرفي شرعي وفلسفي وإنساني ولغوي فيه قدر أكبر من التكامل، مع وعي أنضج بمسألة التحيزات وكيفية معالجتها، وقدرة أكبر على توليد المصطلحات الجديدة واستخدامها، وتطوير المناهج الأكثر أصالة؛ وفق معايير إبستمولوجية دقيقة^(١).

التفلسف النقي هو ذلك النوع من التفكير الفلسفي الخلاق الأصيل، الذي يتمتع مباشرة من النص التراثي العربي الإسلامي، وفي مقدمته النص القرآني، ومعه النص الحديثي الصحيح، حيث يمثلان أعلى النصوص مرجعية، وأصحها وأشملها وأعمقها، في اشتباك مباشر مع الموضوعات والظواهر دون وساطة طروحات فلسفية للآخر. ويدخل في مفهوم النص التراثي أيضاً نصوص المدونة الإسلامية في: علوم الوحي (الغاية)، وعلوم الآلة (الوسيلة)، والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، مع تفاوت درجة أصالة هذه النصوص وأهميتها التأسيسية والمرجعية وفق اعتبارات منهجية عديدة.

(١) هل يمكن اعتبار طروحات عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي والطروحات المشابهة لها داخلية في النتاج شبه النقي، مع كونها نتاجاً رفيعاً في هذا المستوى/ المرحلة أم أنه يمثل نتاجاً نقياً؟ في أي جانب كانت الإجابة، أضحت هذه الطروحات تمثل تياراً رئيساً في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وهي مرشحة لمستويات تمثيلية أعلى.

التفلسف النقي ينبنى على قاعدة صلبة من الإيمان بأن النص التراثي نسيج وحده، وهو مُلهم للتفلسف حيال موضوع ما، مع ارتفاع قدرات المتفلسف على التقاط الموضوعات التي تستحق الاشتغال الفلسفي، مثل قضايا التقنية والمعلومات، والابتكار، والبيئة، وحقوق الملكية الفكرية، والاقتصاد السياسي، ونحو ذلك مما ينقلنا إلى عربة المستقبل. ولا يُفهم من هذا، أن عقل المتفلسف خالٍ تماماً من أي مكونات معرفية أو منهجية سابقة، ينتمي بعضها لمركبات حضارية إنسانية مشتركة أو عامة أو كلية، على أنه قادر على عزل ما يجب عزله وتحييد ما يجب تحييده، ضماناً لتحقيق شروط تنقية التفلسف. ونعيد التأكيد على أنه لا يسوغ ألّبتة أن يُفهم من هذا أيضاً أن التفلسف النقي سيكون تفلسفاً منكفئاً على ذاته، لا يمارس الاغتراف الذكي من المناهج والمفاهيم الجيدة. وهذه المسألة بطبيعة الحال برمتها نسبية، فمقل منها ومستكثر، ومعتدل فيها ومتطرف، على أن ذلك يجب أن يضبط بمعايير منهجية وأخلاقية دقيقة.

عموماً، توقعنا يذهب في اتجاه تنامي التفلسف النقي مع مرور الوقت، من الناحيتين النوعية والكمية، حيث نتوقع أن تشهد الأدبيات العربية الإسلامية تفلسفاً أكثر نقاوة في الفترات القادمة (التفلسف تام النقاء غير ممكن وغير مطلوب). وفي نقطة زمنية معينة، أحسب أنه سيكون ثمة نقطة تحول أو لنقل منعطفاً فكرياً، حيث سيهوي صنمُ الاقتباس المغترب، ليحل محله الاقتباس الأصيل، فيزداد التقابسُ فيما بيننا، أي داخل الأدبيات العربية الإسلامية ذاتها، وهذا هو النمط الطبيعي في أي فكر إنساني، ينشد

التراكمية الخلاقة. قد يكون هذا الأمر مستغرباً من قبل البعض أو مستبعداً، ولكنني أراه حتمي الوقوع، ولعله آخذ بالوقوع راهناً بوتائر متصاعدة، وإن بدرجات بطيئة.

٢-٥ التفلسف المفطرن

التفلسف الطري النقي مُرشح لأن يتجذر وينمو في تربة تتخصَّب بما نسميه بـ فطرنه الفلسفة أو التفلسف المفطرن. وهذه الفطرنه خلصنا إليها عبر المنهجية التي اقترحناها لـ كبسلة الفيلسوف، وممارستنا لهذه المنهجية على فيلسوف الفطرنه: ابن تيمية، مستخرجين النموذج التيمي في الفطرنه. التفلسف الطري النقي لا تلائمه ألبتة سوى الفطرنه الفلسفية، وذلك أن هذه الفطرنه تتأسس على عدة مبادئ من شأنها تخصيب هذا التفلسف وإنماؤه في مختلف الميادين، وتجويد ثمراته، حيث تعمل الفطرنه على زيادة الفعالية التفلسفية عبر صبغه بجمله من المبادئ. ولعله من المفيد أن نعرض لهذه المبادئ وانعكاساتها على التفلسف في محاور مكثفة وفق النموذج التيمي^(١).

٢-٥-١ مبدأ العمومية

يفتح ابن تيمية سرديّة الفطرنه بطريقة تأسيسية جذرية، حيث يبتدر فطرنه للعقل عبر دعوته الإنسان لأن يُفعل ذخائره العقلية «المركوزة» - كما في التعبير التيمي المتكرر-، إذ هو يقرر بأن «الأموال العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك...»^(٢). فكرة الفطرنه

(١) انظر: البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرنه، ص ٩٧-١١٩.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٨.

تُومض بدلالة مباشرة، مفادها أنها بأبعادها العقلية والنفسية الأساسية قارّة في قاع الإنسان «الكلي»^(١). وهذا ما يجعلنا إزاء المبدأ الأول وهو «العمومية»، حيث لا تختص بها ثقافة ما أو مجتمع بعينه، وذلك أن «المعاني العقلية مشتركة بين الأمم»^(٢)، وأن «النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلًا لكل مولود»^(٣).

وهذا المبدأ يشمل مبادئ فرعية عديدة، ومن أهمها «القَبْلِيَّة»، فكون الفطرة عامة عند كل الناس، يقضي بالضرورة كون الأبعاد الدينية والعقلية والنفسية الفطرية «قَبْلِيَّة»، أي أنها تقع ضمن الإعدادات الأصلية للبشرية. والقَبْلِيَّة هي منصة «الموضوعية»، فلا موضوعية بدون قَبْلِيَّات. وكونها عامة يقضي أيضاً أن الفطرة إنما هي أداة ربانية لتحقيق: العدالة الدينية، والعدالة النفسية، والعدالة الفكرية، والعدالة اللغوية.

٢-٥-٢ مبدأ التلقائية

القراءة التحليلية التجريدية في النص التيمي تجعلنا نفتتح مشهداً آخر من سرديّة الفطرة، يتمثل في أن: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُورّط نفسه بقدر متنامٍ من الغموض والتعقيد. وحدها

(١) للمزيد حول مفهوم الكلي وأقسامه وعلاقته بالجزئي ومدارسه، انظر: ماهر الشبل، مشكلة الكليات المنطقية، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠٢٠، ص ٤٩-٨٠.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج ٩، المنطق، ص ٢٤١.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٤، ص ١٠٤.

الفطرة قادرة على إرجاع الإنسان إلى حياض الوضوح والبساطة وهما المبدآن الفرعيان للتلقائية. في سبيل تأسيس التلقائية الفطرية وتقويتها، نجد ابن تيمية يؤكد أن المنطق اليوناني المجافي للفطرة «فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة .. ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد ..»^(١)، ويشير إلى أن «مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»، مع إمكانية «تقديم ذلك المعقول على هذا المعقول»^(٢) وفقاً للقوة البرهانية.

وفي تشخيص بديع، يذكر ابن تيمية أنه «من كان ذكياً، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طوّل وضيق وتكلف وتعسف، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العي ..»^(٣)، ويقرر بأن مثل هذا المنطق المتكلف التي تمجه الفطرة إنما يؤدي إلى «إفساد المنطق العقلي واللساني»^(٤). ولتعميق التلقائية الذهنية، يكشف لنا ابن تيمية -على سبيل المثال- أن العقل مفطور على تصور المسائل «الجزئية» قبل «الكلية»، وذلك لكون الجزئية أوضح وأيسر وأقرب للبداة.

وقبل مغادرة مشهد التلقائية، نثبتُ استنتاجاً لطيفاً خلص إليه ابن تيمية، إذ لعله يُعيننا على فهم بعض أسباب اتسام الأدبيات

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ٦٩.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٩٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٥٨.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٨٤.

الفلسفية والفكرية المعاصرة بالتطويل والتعقيد والغموض، حيث يشير إلى أن التورط بالمنطق البرهاني الجامد يُورث لا محالة جدلاً عقيماً وتشظياً فكرياً لا طائل من ورائه، مستشهداً بآية ﴿وَقَالُوا ءَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وحديث نبوي نصه: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»^(١)، مشيراً إلى أن القرآن الكريم فيه «من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يُعرف به الحق والباطل»؛ مستشهداً بآية الحق والعقل (الشورى: ١٧ وآيات أخر)^(٢).

٢-٥-٣ مبدأ الملاءمة

يُظهر النموذج التيمي بجلاء نجاح الفطرة في اهتداء الإنسان الكلي إلى: الصحة فيما يُفتقر فيه إلى الصحة (= العلم)، والنجاعة فيما هو محتاج إليها (= العمل)، ومن مظاهر هذه الصحة والنجاعة (وهما المبدأان الفرعيان للملاءمة)، تأكيد ابن تيمية أن ثمة أموراً لا تفتقر إلى الدليل أصلاً، ومنها حاجة البناء إلى بانٍ ونحو ذلك، حيث يصور لنا ذلك في هذه اللقطة الخاطفة: «فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل .. ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبحوه؛ لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل محدث أحدثه ..»^(٣). ولتجذير أسس الصحة والنجاعة، يشدد ابنُ

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ٢٢٩، الرد على المنطقيين، ص

٣٧٧-٣٧٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ص ٩٠.

تيمية على أن «العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية»^(١)، مع الإقرار بأنه يصعب التدليل على مثل هذه العلوم الفطرية الضرورية، إما لاعتبارات عقلية أو لغوية، فهو يقول: «إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لم في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين...»^(٢).

ولعل من أهم مقتضيات هذه الصحة والنجاعة تعضيد ما يسعنا وصفه بـ الصداقة بين البراهين وعقد شراكة ذهنية بين الأدلة للوصول إلى المطلوب، وهو ما يقودنا إلى التكاملية التلقائية، حيث يشدد ابن تيمية في هذا على أن «دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاقد، لا تتناقض وتتعارض»^(٣)، في قالب منهجي صارم يقر ما يصفه بأنه «حكم علمي لا كلام فيه»^(٤)، مؤكداً أن «المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»^(٥)، وأن «الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية»^(٦)، مع إقراره بأن «أكمل الأمم علماء المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريقة منها فاته من العلوم ما كذب به من تلك الطرق»^(٧).

ومن مقتضيات الملاءمة الذهنية الفطرية، الركون إلى: المنطق العقلي التلقائي العام المستقر في الفطر الإنسانية، والذي تتحقق

(١) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ٢٠١.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ص ٢٢٥.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، مج ٣، ص ١٦٤.

(٤) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ٦٢٥.

(٥) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧٤.

(٦) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧١.

(٧) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٩٨.

فيها ملامح التكاملية السمحة، من جهتي: البراهين والمناهج، ومن ذلك تحليل المسألة عبر لوزامها الضرورية المترتبة عليها للوصول إلى نتيجة صحيحة مع التوصل بالتحليل اللغوي، ومن التطبيقات على مثل هذا المنطق الذي يسعى ابن تيمية إلى فطرته، ما جاء في السردية الممتعة لمناظرة عبدالعزيز الكِناني المكي صاحب «الحَيَّة» مع بشر بن غِيَاث المريسي في مسألة خَلَق القرآن. ومن جوانب تشغيل الملاءمة الفطرية لدى ابن تيمية تعويله الكبير على التحليل اللغوي^(١) في مختلف المسائل، فهو يؤسس لهذا التحليل الذي حَذَق فيه تنظيراً وتطبيقاً، عَاداً إياه أحد أهم الأدوات المنهجية في التعاطي مع المسائل والظواهر.

٢-٥-٤ مبدأ الشساعة

في المشهد الأخير لسردية الفطرة، لا يتغافل ابنُ تيمية عن الدور البطولي الخلاق لـ الشساعة الذهنية، ونعني بها تلك الشساعة النابذة للجمود والتقليد، حيث ينص على أن الأمور العقلية «لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يُقلدُ في العقلية أحد، بخلاف العربية، فإنها عادةً لقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء»^(٢).

(١) نوقشت مسألة اللغة عن ابن تيمية من زوايا عديدة، ومن ذلك مناقشة المجاز في اللغة، انظر مثلاً: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٤٧-١٨٤؛ عبدالحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط ١، ٢٠١٩، ص ١٠٠-١٠٧؛ فائزي، الاستعارة والنص الفلسفي، ص ٣٤٠-٣٥٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٨.

كون الفطرة عامة تلقائية، فهذا مُفضٍ إلى أقدار من الشساعة الذهنية والنفسية، حيث لا حدود مُضيّقة لآفاق العقل والنفس، ويقرر ابن تيمية المرونة الذهنية في سياقات عديدة (المرونة مبدأ فرعي للشساعة)، وعلى رأسها بطلان حصر الأدلة: «إنما ذكره من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه، بل هو باطل»^(١)، و«لهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا: الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح.. ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكلما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه.. ثم إذا كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل ظنياً»^(٢)، مشيراً إلى أنه «إذا اتسعت العقول وتصوراتها، اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يُصيب أهل المنطق اليوناني: تجددهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»^(٣).

ومن جوانب التشجيع الذهني لدى ابن تيمية في نهجه المفطرٍ للتفلسف والمنهج والعلم، أنه يُكلف الحواسَّ بأن تلعب دوراً ارتكازياً في حكاية المعرفة، حيث يعدها مصدراً مباشراً لمعرفة معنية تلائمها، دونما أقل حاجة إلى التوسل بمبحث الحد المنطقي

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٠٥؛ مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٥٦-١٥٧؛ الرد على المنطقيين، ص ٢٩٤-٢٩٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٥٨.

العقيم، إذ هو يعهد للحواس الظاهرة بأن تتولى تكوين التصورات
 حيال الطعم والرائحة واللون والملمس، وللحواس الباطنة بأن
 تشتغل على بناء تصورات وجدانية داخلية مثل الجوع والشبع،
 والفرح والحزن، والحب والبغض، واللذة والألم، والإرادة،
 والكرهية، والعلم والجهل «وهذه التصورات جميعها غنية عن
 الحد»^(١).

يشدد ابن تيمية بكل حسم على أن الفطرة تمجُّ التقليد وتعافُ
 الجمودَ، فهو يقول في توصيف بعض الطرق المنطقية اليونانية: «لو
 كان هذا فطرياً، كانت الفطرة تدركه بدون التقليد، كما تدرك سائر
 الأمور الفطرية»^(٢). ومن أجل ترسيخ مبدأ الابتكارية الذهنية يعمد إلى
 ما يمكن وصفه بتفتيت المعقول إلى معقولات^(٣)، لتكون الفطرة
 سُلماً إلى نوع من الشساعة البرهانية، حيث يقرر مثلاً أنه «إذا أبطلنا ما
 عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يُسمى معقولاً، لم يبطل كل معقول،
 ولا أبطلنا المعقول الذي عُلِمَ به صحة المنقول»^(٤)، مع إقراره بوجود
 حدود للعقل لا يطيق تجاوزها، فهو يقول: «ويعلم أن عقله قاصر»^(٥).

وفي لفظة بديعة، يقودنا ابن تيمية إلى استغلال الأدلة والانتفاع منها
 حتى لو كان جزءاً منها باطلاً، فهو يقرر بأنه لو بطل قسم من أقسام الدليل

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٢-٥٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المنطق، مج ٩، ص ١٠٠، الرد على المنطقيين، ص ٣١٩.

(٣) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٣٣.

(٤) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٩٣-١٩٤.

(٥) ابن تيمية، درء التعارض، مج ١، ص ١٧٠.

مع صلاحية أقسام أخرى منه لكان سائغاً لنا استخدام الأجزاء السليمة من الدليل، وأما «إذا بطلت مقدمة الدليل بطل»^(١)، وكأن في هذا نوعاً من الصيانة الاستدلالية، أي صيانة الأدلة بعدم هدرها عبر المحافظة على الأجزاء السليمة منها وتقويتها بأدلة أخرى، وفي هذا تعضيد للابتكارية الذهنية، ولو كان ذلك عبر تدوير ما يصلح من براهيننا وطرائقنا المنهجية، لتصنيع ما عساه يسعف في البرهنة والاستقراء والاستنتاج.

في تحليلنا للنص التيمي، نجد بأن ابن تيمية يجهد بكل قوة إلى فطنة التفلسف والمنهج والعلم، من أجل تخليصها من شوائب الجمود المنطقي وحبائل التقييد البرهاني، ومن ذلك على سبيل المثال نقده الصارم لمبحث الحد (التعريف) وإبطاله لخرافة أن الحد يعكس ماهية الشيء أو جوهره أو حقيقته^(٢). ويلفت أنظارنا ابن تيمية إلى مسألة مهمة، حيث يقرر أنه «ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حد»^(٣)، وفي هذا اعتناق من إसार التعريفات المقيدة لفكرنا والمنضبة لخيالنا.

في هذا السياق التقويضي، نسف ابن تيمية أحد أهم الأسس المرجعية للآخر، وهو ما يمكن وصفه بالتعريف الاستاتيكي الأيقوني للشيء، الذي يجمّد الحركة العلمية والاجتهادات البحثية من جراء الزعم بالوصول إلى التعريف الجامع المانع، الموصّل زعماً إلى حقائق الأشياء، مُبقياً على وظيفة ديناميكية واحدة للتعريف، وهي وظيفة

(١) - ابن تيمية، درء التعارض، مج ٢، ص ١٦٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٦-٦٧؛ مجموع الفتاوى، مج ٩، المنطق، ص

١٧٣-١٧٤.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٢٨.

التوصيف الاجتهادي للشيء المعرّف، أي أن التعريف يشبه عملية التسمية للمسمى^(١)، وهو ما يفتح آفاق الاجتهاد والابتكار في وصفنا للعالم المحيط بنا، مما يجعلنا نتقدم دوماً للخلوّص إلى تعريفات أكثر دقة للأشياء والظواهر المبحوثة وفق تقدم حركة التفلسف والعلم وتطور ملاحظتنا، كما أنه نسف بالصرامة ذاتها مبحث القياس (البرهان)، حيث مارس تشسيماً للبرهنة، متفلتاً من ضيق القياس اليوناني الرتيب (قياس الشمول)، ومؤكداً شساعة الاستدلال والبرهنة بأنواع أخرى عديدة من القياس (مثل قياسات: التمثيل والأولى والتعليل والدلالة)^(٢).

المبادئ السابقة للفطرنه الفلسفية كقيلة بأن تعزز التفلسف الطري النقي ضمن إطار الفلسفة المؤمنة، على أن ذلك يتطلب قدراً كبيراً من الشفافية ونحن نسدل الستار على آخر مشهد في هذا الكتاب، لنقرر بأن اللحظة التاريخية التي نعيشها تدعونا إلى أن نكون على درجة كافية من النقد الشجاع للركام الفلسفي الغربي المطوّل المعقّد المتكلّف المتمرّد الهائل، البعيد أكثره عن إشكالياتنا التنموية والنهضوية، والمجافي لرؤيتنا الكلية للإله والكون والحياة، فنقول بعبارة ناجزة سافرة: لنركل بثقة هذا الركام الهادر، ولنرمه باطمئنان في سلة مُهملاتنا الفكرية!

نعم، لنرمه، حتى لو كنا قد استثمرنا أموالاً طائلة وجهوداً كبيرة

(١) المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٠، ٣٦٩.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٥٧-١٦٤، ١٩٣-٢٠٢، ٣٩٨؛ مجموع الفتاوى، مج ٩، المنطق، ص ١٨٧-١٨٨. وللمزيد حول ذلك، انظر التحليل المعمق لوائيل حلاق في كتابه: ابن تيمية ضد المناطق اليونان، ص ٨١-٨٩، وفي مواضع شتى من الكتاب.

في ترجمة تلك الكتب المتضاحمة والطروحات المتعاضمة، إذ لا قيمة جوهرية لها ألبتة، لا على حاضرنا ولا على مستقبلنا، إذ هي على أحسن الأحوال مجرد أفكار مُشَتَّتة، ومصطلحات مجوَّفة، يرددها بعضنا بقلاب ببغائي مُمل، مع فشل أكثرهم في ابتكار منهجيات أو مفاهيم عميقة من شأنها تعضيد فعل التفلسف الرصين حيال آلامنا وأمالنا معاً؛ في قالب رشيد من المعالجة العميقة الحكيمة، التي ترنو إلى المستقبل البعيد والمتوسط، وتعد له عدته الواجبة من الحكمة والقوة، وما يكفي من القلق الحميد تجاهه، مؤكدين أن فلسفتنا المفطرنية المؤمنة المنشودة هي: فلسفة مفتقرة مستغنية، أو لنقل: كينونة ناقصة، تمامها الاجتهاد المفتقر المستغني. والله يتولانا برعايته وتسديده. والحمد لله أولاً وآخراً.

المراجع

المراجع العربية

١. إبراهيم عبدالقادر المازني، حصاد الهشيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ٢٠٠١.
٢. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، مكتبة الحياة، ١٩٨٦.
٣. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين للغزالي، بيروت: دار المعارف، ١٩٨٣.
٤. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحلیم محمود، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ١.
٥. أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.
٦. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل الأدبية، بيروت: مكتبة الهلال، ط ٢، ١٤٢٣ هـ.
٧. أبو يعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلبي، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠١.
٨. أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية - من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، ٢٠١١.

٩. أبو يعرب المرزوقي، الطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.
١٠. أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١.
١١. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، تحقيق: محمد زهير شاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٧، ٢٠٠٥.
١٢. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، بيروت: دار الريان، ٢٠٠٥.
١٣. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، بيان تليس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٤. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الفضيلة، ط١، ٢٠٠٨.
١٥. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوي، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.
١٦. إدريس الجابري، دراسات في فلسفة العلوم الإسلامية وتاريخها، فاس: أنفوبرنت، ط١، ٢٠٠٩.
١٧. إدموند هوسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة: محمود رجب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.

١٨. إدوارد روسو، بول شومايكر، مصائد صنع القرار، ترجمة: محمد الشهري، الرياض: جامعة الملك سعود، ط ١، ٢٠١٩.
١٩. الاسكندر دوغين، أسس الجيوبولتيكا- مستقبل روسيا الجيوبولتيكي، ترجمة: عماد حاتم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٤.
٢٠. الاسكندر دوغين، الخلاص من الغرب - الأوراسية، ترجمة: علي بدر، بغداد: ألكا، ط ١، ٢٠٢١.
٢١. ألن وود، كانط فيسلف النقد، ترجمة: بدوي عبدالفتاح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٤.
٢٢. أموس برتولاشي، من الكندي إلى الفارابي: معرفة ابن سينا التدريجية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بحسب سيرته الذاتية، في: دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، رشدي راشد (إشراف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٤، ص ٣٦٧-٤١١.
٢٣. اميل برهيه، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت: دار الطليعة، ط ٣، ٢٠١٦.
٢٤. أولي لاغرسبيتز، الثقة والأخلاق والعقل البشري، ترجمة: مصطفى سمير عبدالرحيم، بيروت: الراوند، ط ١، ٢٠٢١.
٢٥. بدر الدين مصطفى، دروب ما بعد الحداثة، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٨.
٢٦. برايان تشارلز وورث وديورا تشارلز وورث، التطور - مقدمة

قصيرة جدا، ترجمة: محمد فتحي خضر، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٦.

٢٧. برايان غرين، الكون الأنيق، ترجمة: فتح الله الشيخ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٥.

٢٨. برتراند رسل، عبادة الإنسان الحر، ترجمة: محمد قدرى عمارة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠٠٩.

٢٩. بتاصر البُعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة - دراسات إبستمولوجية، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠٠٧.

٣٠. بول فيرابند: ضد المنهج، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ١، ٢٠١٨.

٣١. بيرنارد بارس، نيكول قيج، المعرفة والمخ والوعي - مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، الرياض: جامعة الملك سعود، ط ١، ٢٠١٨.

٣٢. ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط ٢، ٢٠١٨.

٣٣. تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٣هـ.

٣٤. توفيق فائزي، الاستعارة والنص الفلسفي، بيروت: الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠١٦.

٣٥. توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، ط١، بيروت: التنوير، ط١، ٢٠١٧.
٣٦. جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا ميتي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٩.
٣٧. جان بيير فرنان، أصول الفكر الإغريقي، ترجمة: جمال شحيّد، المناصة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، ٢٠١٦.
٣٨. جان هرّش، الدهشة الفلسفية، ترجمة: محمد آيت حنا، بيروت: الجمل، ط١، ٢٠١٩.
٣٩. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صيد الخاطر، دمشق: دار القلم، ط١، ٢٠٠٤.
٤٠. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط٢، ٢٠١٣.
٤١. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ٢٠٠٦.
٤٢. جورج يول، دراسة اللغة، ترجمة: حمزة المزيّني، بيروت: جداول، ط١، ٢٠١٧.
٤٣. جون كولر، الفلسفات الآسيوية، نصير فليّح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٣.
٤٤. جوناثان ويلز، العلم الزومبي: أيقونات التطور من جديد، ترجمة: جنات جمال، القاهرة: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط١، ٢٠١٩.

٤٥. جوناثان ويلز، أيقونات التطور - علم أم خرافة، ترجمة: موسى إدريس، أحمد ماحي، محمد القاضي، القاهرة: دار الكاتب، ط ١، ٢٠١٤.

٤٦. حمّو النقاري، روح التفلسف، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٧.

٤٧. حمّو النقاري، فلسفة ابن تيمية المنطقية، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠٢٢.

٤٨. حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر - مناهج ونظريات ومواقف، فاس: المؤلف، ط ٤، ٢٠١٨.

٤٩. خالد بلقاسم، مرايا القراءة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ص ١١٩.

٥٠. دانيال بناك، متعة القراءة، بيروت: الساقى، ط ١، ٢٠١٥.

٥١. راي جاكندوف، اللغة والوعي والثقافة - أبحاث في البنية الذهنية، ترجمة: محمد غاليم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٢٠.

٥٢. رائد عكاشة وأنور الزعبي، ابن تيمية - عطاؤه العلمي ومنهجه الإصلاحى، عمّان: دار ورد، ط ١، ٢٠٠٨.

٥٣. رشا عبدالله، تعليم التفكير من خلال القراءة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ٢، ٢٠١٧.

٥٤. روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة، ترجمة: عبدالله أبو هشة، لندن: دار الحكمة، ط ١، ٢٠١١.

٥٥. رولان بارت، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٢.
٥٦. ريتشارد روبنشتاين، أبناء أرسطو - اكتشاف العلماء للحكمة القديمة في العصور الوسطى، ترجمة: رضا زيدان، الرياض: دار أدب، ط١، ٢٠٢١.
٥٧. ريمند وليمز، الماركسية والأدب - في النقد الأدبي والنظرية الثقافية، ترجمة: عهود المخيني، بيروت: الروافد، ط١، ٢٠٢٠.
٥٨. زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي - أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، ١٩٦٦.
٥٩. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠.
٦٠. زكي نجيب محمود، في مفترق طرق، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢١.
٦١. زينب شوربا، الإستمولوجيا - دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.
٦٢. سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية - مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد شكل، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٦.
٦٣. ستفين فيلبس، الإستمولوجيا في الفلسفة الهندية الكلاسيكية، ترجمة: عبدالله البريدي، مجلة حكمة، ٩-٤-٢٠٢١.

٦٤. ستيفان تسفايج، بُناة العالم، ترجمة: محمد جديد، بيروت: دار المدى، ط ٣، ٢٠١٥.
٦٥. سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، القاهرة: هنداوي، ط ١، ٢٠١٢.
٦٦. سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، الخبر: تكوين، ط ٢، ٢٠١٨.
٦٧. صالح زياد، آفاق النظرية الأدبية، بيروت: التنوير، ط ١، ٢٠١٦.
٦٨. صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ٢٠١٧.
٦٩. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، ١٩٨١.
٧٠. طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٦.
٧١. طه عبدالرحمن، الحوار أفقاً للفكر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٣.
٧٢. طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٥.
٧٣. طه عبدالرحمن، روح الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠١٢.
٧٤. الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٣.

٧٥. الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٢.
٧٦. عادل مصطفى، الحنين إلى الخرافة - فصول في العلم الزائف، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٧.
٧٧. عائشة الحضيري، فلسفة اللغة والمعنى، بيروت: كلمة، ط١، ٢٠١٦.
٧٨. عباس محمود العقاد، حياة قلم، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣.
٧٩. عباس محمود العقاد، فرنسيس باكون، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٣.
٨٠. عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠١٨.
٨١. عبدالأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠٠٩.
٨٢. عبدالحكيم المطرودي، المذهب الحنبلي وابن تيمية، خلاف أم وفاق، ترجمة: أسامة عباس وعمرو بسيوني، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠١٩.
٨٣. عبدالحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، القاهرة: دار المعارف، ط٨، بدون تاريخ.
٨٤. عبدالدائم السَّلامي، النص المعنف - أن نقرأ ونحب ما نقرأ، الرياض: مدارك، ط١، ٢٠٢٠.

٨٥. عبدالرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٧.
٨٦. عبدالرحيم جيران، سراب النظرية، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣.
٨٧. عبدالسلام بنعبدالعالي، امتداح اللافلسفة، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠١٠.
٨٨. عبدالسلام بنعبدالعالي، ضد الراهن، الدار البيضاء: توبقال، ط١، ٢٠٠٥.
٨٩. عبدالغفار مكاي، لمّ الفلسفة، القاهرة: هنداوي، ط١، ٢٠٢٠.
٩٠. عبدالفتاح كيليطو، لسان آدم، الدار البيضاء: توبقال، ط٢، ٢٠٠١.
٩١. عبدالله البريدي، مدخل تعريفى جديد: التعريف بـ «الكيونة الناقصة»، نقد وتنوير، س٢، ع٨، يونيو ٢٠٢١، ص ١٨٨-١٩٤.
٩٢. عبدالله البريدي، ابن تيمية فيلسوف الفطرة - نحو كبسلة الفيلسوف، الدمام: دار أثر، ط١، ٢٠٢١.
٩٣. عبدالله البريدي، أسرار الهندسة الاجتماعية، الرياض: مجلة العربية، ط١، ٢٠١١.
٩٤. عبدالله البريدي، المثقون الكارهون ذواتهم، جريدة الجزيرة السعودية، ٢٣-٨-٢٠٠٥.

٩٥. عبدالله البريدي، عبدالله الشيبلي، الحد المائز بين الدين والفلسفة والعلم: إطار إبستمولوجي مقترح، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، ع ٣، س ١، مارس-أبريل ٢٠٢٢.

٩٦. عبد الملك بو منجل، الإبداع في مواجهة الاتباع - قراءات في فكر طه عبد الرحمن، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٧.

٩٧. عبد الواحد أولاد الفقيهي، الدهشة في الذكاء الوجودي بين الطفل والفيلسوف، في: الطفل والفلسفة، مجموعة مؤلفين، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٧.

٩٨. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز - بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٦.

٩٩. عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، إسلامية المعرفة، س ٥، ع ٢٠، ص ١٠٩-١٢٨.

١٠٠. عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٥.

١٠١. عصام عبدالفتاح، مارتن هايدجر، دمشق: دار الكتاب العربي، ط ١، ٢٠١٨.

١٠٢. علي المحمداوي (محرر)، الفلسفة الغربية المعاصرة، مجموعة مؤلفين، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الرباط: دار الأمان، ط ١، ٢٠١٣.

١٠٣. علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٨.

١٠٤. غنار سكيربك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي - من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٢.
١٠٥. غوستاف لوبون، حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتير، القاهرة: عصير الكتب، ط١، ٢٠١٨.
١٠٦. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢.
١٠٧. فرهاد دفتري (محرر)، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة: ناصح ميزرا، لندن: دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٤.
١٠٨. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦.
١٠٩. كارل ياسبرز، تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، ط١، ١٩٩٤.
١١٠. لوي ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، ترجمة: رضا الزواوي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٨٩.
١١١. م. روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ط٩، ٢٠١١.
١١٢. مارك لوني، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الزواوي بغوره، بيروت: ابن النديم - الروافد، ط١، ٢٠٢٠.

١١٣. ماهر الشبل، مشكلة الكليات المنطقية، بيروت: ابن النديم للنشر، ط١، ٢٠٢٠.
١١٤. مجموعة مؤلفين، في تدريس الفلسفة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: سلسلة ملفات بحثية، ديسمبر ٢٠١٥.
١١٥. محمد ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣.
١١٦. محمد الدغموي، نقد النقد - وتنظير النقد العربي المعاصر، الرباط: دار الأمان، ط٢، ٢٠٢١.
١١٧. محمد الشيخ، تدريس الفلسفة في الكليات المغربية، مجلة تبين، ع٢، خريف ٢٠١٢، ص ٢٤١-١٥٧.
١١٨. محمد الكحلوي، النظرية والمنهج - في النقد والقراءة وتحليل الخطاب، أبها: نادي أبها الأدبي، ط١، ٢٠١٦.
١١٩. محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٣٨.
١٢٠. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٣.
١٢١. محمد سيد فرغلي عبدالرحيم، برنامج في فلسفة العلم لطلاب المرحلة الثانوية في ضوء النظريات الفلسفية المعاصرة لدراسة العلم لتنمية مهارات البحث الفلسفي و الميل نحو الفلسفة، دراسات في المناهج وطرق التدريس، ع ٢٠١٣، ٢٠١؛ ص ٦٥-١٤٧.

١٢٢. محمد عابد الجابري، دروس في الفلسفة والفكر الإسلامي، بيروت: الروافد - ابن النديم، ط ٢، ٢٠٢١.
١٢٣. محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: عويدات، ٢٠١٦.
١٢٤. محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦.
١٢٥. محمود الخفيف، أبراهام لنكولن، القاهرة: هنداي، ط ١، ٢٠١٤.
١٢٦. محمود زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦.
١٢٧. مهدي أمين رضوي، الباطنية في الفلسفة العربية والإسلامية، موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة: عبدالعاطي طلبة، مجلة حكمة، ٢٧-١-٢٠١٩.
١٢٨. ميشال دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٨.
١٢٩. ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المسناوي وآخرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦.
١٣٠. ميشيل مافيزولي، في الحلّ والترحال، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٠.
١٣١. ميشيل مافيزولي، مزايا العقل الحساس، ترجمة: عبدالله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٤.

١٣٢. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت: الطليعة، ط٤، ٢٠٠٩.
١٣٣. ناظم عودة، تكوين النظرية - في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٩.
١٣٤. نايجل واربرتون، مختصر تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمد مفضل، بغداد: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٩.
١٣٥. نديم نجدي، قيامة الفلسفة، بيروت: الفارابي، ط١، ٢٠١٧.
١٣٦. هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٣.
١٣٧. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠٢٠.
١٣٨. وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطق اليونان، ترجمة: عمرو بسيوني، بيروت: دار ابن النديم، ط١، ٢٠١٩.
١٣٩. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، بيروت: التنوير، ط٣، ٢٠١٦.
١٤٠. يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٨.
١٤١. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٢.
١٤٢. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، القاهرة: هنداي، ط١، ٢٠١٧.

١٤٣. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: آفاق للنشر

والتوزيع، ٢٠١٦.

١٤٤. يوسف كرم وإبراهيم مذكور، دروس في الفلسفة، الدمام:

المتنبي، ط١، ٢٠١٩.

1. Alexander Pollatsek, Rebecca Treiman, **The Oxford Handbook of Reading**, Oxford: Oxford University Press, 2015.
2. **Alfred Palmer**, Purpose-ology: The Science of Purpose - Discovering Why You Were Born, USA: **Author**, 1st, 2012.
3. Bregham Dalglish, **Cortical Histroy: Foucault After Kant and Nietzsche**, Parrhesia, no. 18, p. 68-84, 2013.
4. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, Translated by: Norman Smith, London: Macmillan, 1929.
5. Koeßler, A., **The Act of Creation**, NY: Macmillan, 1964.
6. Kuhn, T. S. **Second Thoughts on Paradigms**. In F. Suppe (Ed.), The Structure of Scientific Theories (pp. 459-482). Urbana: University of Illinois Press, 1974.
7. Martin Riexinger, Al-Ghazālī's, **Demarcation of Science**, in: Frank Griffel, Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. vol. 2, 2015, Leiden/Boston: Brill, p. 284.
8. Masterman, M. **The Nature of a Paradigm**. In I. Lak-

- tos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* (pp. 59-90). Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
9. Scott. T., **Knowledge**, in: Encyclopedia of Creativity, Runco, M. and Pritzker, S. (eds.), San Diego: Academic Press, 1999, 1st, p. 119-129.
 10. SMW Pubkishing, KWL Chart: KWL Charts **Helps Students to Monitor Their Comprehension**, Independently published, 2020.
 11. Stephen Meyer, Darwin's Doubt: The Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design, San Francisco: HarperOne, 2014.
 12. Weisberg, R., **Creativity and Knowledge: A challenge to Theories**, in: Handbook of Creativity, Sternberg, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 1st. p. 226-250.
 13. William Dembski and Jonathan Wells, **The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems**, ISI Distributed Titles; 1st, 2008.

نبذة عن المؤلف

أ.د. عبد الله بن عبد الرحمن البريدي

أستاذ السلوك التنظيمي غير المتفرغ، والمشرف على برنامج
دكتوراه الفلسفة في إدارة الأعمال في جامعة القصيم في المملكة
العربية السعودية.

من نتاجه: السلفية والليبرالية - اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية
(المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)؛ السلفية الشيعية والسنية - بحث
في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي (الشبكة العربية للأبحاث
والنشر، ٢٠١٣)؛ اللغة هوية ناطقة (المجلة العربية، ٢٠١٣)؛
التطوع اللغوي - إطار نظري وتطبيقي للتطوع في مجال خدمة اللغة
العربية، (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي
لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٥)؛ التنمية المستدامة - مدخل تكاملي
لمفاهيم الاستدامة وتطبيقاتها مع التركيز على العالم العربي
(العبيكان، ٢٠١٥)؛ فخ النيوليبرالية في دول الخليج العربية - إنقاذ
اقتصاد أم إغراق مجتمع؟ (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨)؛
اللغة لا تحمي ذاتها - مدخل نظري وتطبيقي للحماية القانونية
للغات (محرر، مجموعة مؤلفين، مركز الملك عبدالله الدولي
لخدمة اللغة العربية، ٢٠١٩)؛ نحو دراسة الشخصية المحلية -
إطار منهجي تطبيقي على الشخصية القصصية السعودية (التنوير،
٢٠١٩)؛ ابن تيمية فيلسوف الفطرة - نحو كبسلة الفيلسوف (أثر،
٢٠٢١).

للتواصل:

Beraidi2@yahoo.com

كينونة ناقصة

أحد عشر سؤالاً في قراءة الفلسفة

هذا الكتاب يقرب الفلسفة في سياق يتجاوز بنا ضيق التعاريف والممارسات الشكلانية والجامدة والخائبة، صوب سعة التوصيفات والمنهجيات والاستدلالات والمقاربات والتفلسفات المتألقة المتفاعلة مع الراهن والمستقبل. وكأنه يقول لنا: هذه هي الفلسفة، فلنكش شفرات قراءتها شفرة شفرة، ولنتبين مسارب تخصيبها. في هذا الكتاب، تجربة قارئ فلسفة لفترة تُنِيف على الثلاثين عاماً، فيقدم عصارته ومستحلب فعاليتها تجاه الفلسفة قراءةً وتثميناً؛ في قوالب تتجافى عن سذاجة الأدلة العملية، كما هي عادة بعض الكتب التطويرية التي تصف باقية من التوجيهات المباشرة في رفوف: افعل، ولا تفعل، على أنه لا يغفل الجانب التطبيقي في سياق مقاربات تنظيرية أكثر عمقاً وتكاملاً، جاعلاً التنظير مؤثلاً للتطبيق، والتطبيق مُثمراً للتنظير. وهذا الكتاب يصلح لفئات عديدة، ومن بينهم من قرأ في الفلسفة منذ وقت قريب، مع وجود قدر من الصعوبة أو الملل أو التشتت أو الغموض، وهو ملائم أيضاً لمن لم يقرأ ألبتة في الفلسفة، ويفكر في خوض غمارها. وقد يصلح أيضاً لمن قرأ في الفلسفة كثيراً، ورام أن يقارن تجربته بتجربة قرائية أخرى، مستكشفاً نقاط التشابه والاختلاف، وجاعلاً من النص منصةً للتحسين القرائي. يعارض الكتاب استبدادية الفلسفة، وينفي موتها، ويحاذر اختطافها، ويعرض لقوالها: المتمرده والمؤمنة.



أدب
adab



إثراء
ithra
مكتبة التراث

